



Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • JULIO- DICIEMBRE 2017 • AÑO 22 • NÚM. 47

Religiosidad popular: interculturalidad en la expresión religiosa


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, del Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.



Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, CDMX. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx



Año 22, núm. 47, 2017

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, CDMX /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, CDMX / Imprenta: 1200+, Andorra 29-2, Col. Del Carman Zacahuitzco, CDMX. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en abril 2017.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

La religiosidad popular, en su complicada constitución histórica de raíces plurales, incorpora elementos de la religión oficial, seleccionados por los habitantes de un pueblo determinado según su experiencia y necesidades históricamente concretas, las cuales corresponden a su realidad económica, política y de organización social.

Estos fenómenos religiosos acuñados, genéricamente, bajo la categoría de *religiosidad popular*, implican una red de relaciones sociales que posibilitan en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión, como ha insistido Johanna Broda en repetidas ocasiones. En las comunidades de ascendencia indígena, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas —tanto políticas, como económicas y religiosas— en una creativa selección de seres sagrados, relacionados con fuerzas naturales y necesidades colectivas concretas.

La coordinación entre estos elementos sólo es posible gracias a la intervención de sujetos concretos que actúan con el apoyo comunitario, en una lógica operativa íntima-local que resulta fuera de toda lógica para los parámetros universales de la iglesia oficial. Sin embargo, a pesar de la distancia entre ambas instancias, a veces veladas, a veces abismales, la interacción entre lo popular y lo oficial permanece, pues ambas instancias se requieren mutuamente. En este sentido, Félix Báez-Jorge, eminente estudioso de los fenómenos religiosos populares en México, apunta:

> Estudiar la religión popular equivale a explicar las mediaciones simbólicas e ideológicas que denotan las relaciones hegemónicas y contrahegemónicas entre la autoridad eclesiástica y las comunidades de creyentes; finalmente, un aspecto de la práctica del poder. El enfoque histórico que, necesariamente, debe conducir estas pesquisas es contrario a las ópticas que privilegian el análisis sincrónico o funcional. Subraya las relaciones entre los sujetos y la sociedad en situaciones concretas, contextuadas en la dialéctica de la *acción recíproca* que se expresa en procesos. Desde esta ventana analítica, el concepto de *religión popular* identifica imágenes del mundo; es decir, sistemas de prác-

> ticas y creencias en torno a lo sagrado, históricamente configuradas y estructuralmente condicionadas, construidas en condiciones signadas por el dominio y la subalternidad.[1]

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, las cuales son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente. Aquí citamos las palabras de Báez-Jorge, cuyo libro homenaje —publicado por la Universidad Veracruzana— reseñamos en este número de *Intersticios*: "He procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada".[2]

Queda claro que, como proceso social históricamente determinado, la religiosidad popular involucra elementos identitarios —tal es el caso de la figura del santo patrono del pueblo o del barrio— que crean una referencia común dentro de la comunidad, y permiten la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo. Dicho proceso tiene que ver más con las dinámicas sociales concretas que con una abstracción ajena al mundo material.

La estructura organizativa que conlleva el culto a los santos en estas comunidades implica no sólo los elementos abstractos contenidos en su cosmovisión, los cuales establecen la posibilidad de un lenguaje común que posibilita la vida ritual comunitaria; más bien —y en mayor medida—, ponen en juego las relaciones sociales y económicas que se convierten en norma de conducta social no escrita, pero entendida por todos.

Así, la organización social y económica que implica la religiosidad popular posibilita el desarrollo de actividades comunitarias que ayudan a la cohesión social dentro del pueblo, y su interrelación con los pueblos vecinos participantes. El esfuerzo por celebrar debidamente a los santos es un esfuerzo invertido en asegurar continuidad a su especificidad como pueblo y a su forma de ser.

Los procesos sociales entrecruzados en la dinámica de la religiosidad popular posibilitan la vigorización y el desarrollo de las redes sociales que cohesionan la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y político, lo cual favorece la integración de los individuos y los grupos

---

[1] Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011, p. 265.

[2] *Ibidem*, p. 289.

dentro del pueblo, fortalece los lazos de parentesco o amistad y amplía las posibilidades de establecer nuevos nexos hacia el interior y el exterior.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo. Impulsada por su propia lógica interna, la dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, lo cual ayuda al amalgamamiento de una forma de existencia social específica, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria del pueblo permite definir su identidad en una continuidad que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección, donde la acción presente asegura dicha continuidad.

Con estos planteamientos, los cuales enmarcan los trabajos de este número de *Intersticios*, invito al lector a considerar que, para valorar con cierto grado de objetividad alguna práctica religiosa popular, es necesario un ejercicio de descentramiento cultural respecto de los principios y valores propios. Éste no implica la disolución de los valores culturales, sino su toma de conciencia y la posibilidad de reconocimiento de otras configuraciones de sentido de aquel con quien se da el encuentro.

Añado también que, para analizar el fenómeno religioso popular, es necesario considerarlo como una realidad factual valiosa en sí misma y depurarla de connotaciones etnocéntricas, y en ningún momento olvidar que el análisis de los fenómenos religiosos populares implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de tales manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo. En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas, que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de éste en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló, y se tradujo a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo con el sentido propio de las culturas indígenas que de esta manera se apropiaron del cristianismo desde su proceso selectivo y dinámico, al cual integró a su mundo simbólico desde su lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Tales fenómenos no son privativos de contextos indígenas; también florecen vigorosamente en contextos urbanos y semiurbanos en sectores obreros, marginales o de segregados hacia la periferia. Sin embargo, enfatizamos que también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a

ese centro, pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad, sino por el grupo que localmente da fuerza y vitalidad a esa manifestación religiosa específica, que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

No me queda más excepto agradecer profundamente a los colegas que respondieron generosamente a la convocatoria para integrar el presente número de *Intersticios*, dedicado al tema monográfico *Religiosidad Popular y procesos sociales implícitos. Reflexión teórica de las repercusiones sociales de las expresiones religiosas*. En el caso de algunos de ellos, se trata de un reencuentro en este espacio académico luego de interactuar en diferentes reuniones del *Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular*. Desde esa interacción, que me ha nutrido, primero en la formación académica y luego en la interacción colegiada en el ámbito de las Ciencias Sociales, propongo definir la religiosidad popular como una expresión religiosa individual con práctica en un contexto social con historia, suerte, pretensiones, expectativas y cosmovisión semejantes. Dicha expresión religiosa reafirma una experiencia cotidiana y vital, por lo que se configura como una vivencia religiosa de preocupación temporal y material. Se trata del espíritu que motivó este número, el cual, junto con la filosofía, se enfoca en el arte y la religión a fin de enriquecer el tema propuesto desde los más diversos enfoques.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

I. RELIGIOSIDAD POPULAR: INTERCULTURALIDAD EN LA EXPRESIÓN RELIGIOSA

LA RELIGIOSIDAD POPULAR DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA

Ángel Jiménez Licona[1]

Resumen: En el campo disciplinar de la antropología se registra un exacerbado uso de la religiosidad popular que, si bien presenta resultados etnográficos interesantes, ahora resulta importante abordar, desde otras epistemes, la noción de lo sagrado; es decir, desde una antropología de la experiencia.

Abstract: In the disciplinary field of anthropology there is an exacerbated use of popular religiosity, which although it presents interesting ethnographic results, it is now important to approach, from other epistemes, the notion of the sacred; that is, from an anthropology of experience.

Palabras clave:
Religiosidad popular, experiencia religiosa, lo sagrado, *homo religiosus*, mito, ritual, creencias, cultos, fe.

Keywords:
Popular religiosity, religious experience, the sacred, *homo religiosus*, myth, ritual, beliefs, cults, faith.

En el artículo *La Antropología del Performance*, el antropólogo británico Victor Turner, comenta:

> Durante años he soñado con una antropología liberada. Me refiero a "libre de ciertos prejuicios" que se han convertido en rasgos distintivos del género

[1] Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

> de textos conocido como "trabajos antropológicos", ya sea que se trate de monografías, estudios comparativos o libros de texto. Estos revelan una deshumanización sistemática de los sujetos sometidos a estudio, ya que los considera herederos de una cultura, como cera marcada con patrones culturales y determinada por "fuerzas", "variables" o "presiones" sociales, culturales o psicológicas de varios tipos, cuya primacía corresponde con diferentes escuelas o círculos antropológicos.[2]

Al analizar lo que Turner denomina *antropología liberada*, no es posible dejar de pensar en "el giro posmoderno", el cual propone lo contrario, ya que sitúa el dato etnográfico para su análisis e interpretación en un encuadre y en una congruencia con cierto paradigma teórico, lo que lo convierte en lo que Ingrid Geist postula como *estudios sistémicos con barrotes estructurales*, influenciados por el funcionalismo y los diferentes tipos de estructuralismo. Por su parte, Félix Báez-Jorge y Gilberto Giménez hablan del término *religiosidad popular*, que, en grandes líneas, es una expresión de la cultura del pueblo y elemento de identidad, el cual incluye los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación. [3]

Para esbozar el problema desde la perspectiva de una antropología de la experiencia, el término *religiosidad popular* no viene de la modernidad; más bien, tiene sus primeras implicaciones en la Edad Media baja, desde el siglo VI al XI, respecto de las formas que adoptan las prácticas religiosas de los pueblos germanos, en principio, y después con los anglosajones, al generar la unidad espiritual basada en la comunidad de la fe católica proveniente de Roma: la conversión de los bárbaros al cristianismo.

Destacan, en esta historia, cuatro aspectos sobre la génesis de la religiosidad popular:

1. El carácter cultural de las poblaciones autóctonas.
2. La presencia de religiones mistéricas que se mezcla con la religión romana.
3. La invasión de los pueblos del norte y del este (denominados germánicos).
4. La evangelización difundida de los misioneros cristianos.

En tales circunstancias, uno de los aspectos sobresalientes es que los misioneros identifican que estos bárbaros sitúan instancias de hierofanías

---

[2] Víctor Turner, Ingrid Geist (comps.), *Antropología del Ritual*, México, INAH-ENAH, 2002, p. 103.

[3] María Elena Padrón, Ramiro Gómez (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología.* México, Artificio Editores, 2016, p. 12.

como ciertos cultos cósmicos, observación de los astros y predestinación de los pueblos y de los individuos, instancias que no podían ser del todo sustituidas por la nueva religión y que fundamentarían el principio de la *religiosidad popular.*

El autor Juan Martin Velazco,[4] por ejemplo, afirma que esta categoría se encuentra amenazada por la ambigüedad de la estricta definición del sustantivo *religiosidad* y la ambigüedad del adjetivo *popular*. Ante ello, plantea, más que una definición, un contenido significativo.

Formula comprender la *religiosidad* desde la religión vivida, tal como aparece en el conjunto de mediaciones, sobre todo activas y rituales, que son una característica de ciertos grupos o de un colectivo determinado. A ese cuerpo expresivo de acciones rituales se denomina *religiosidad* y a ella corresponde una forma particular de experiencias, sentimientos y representaciones racionales que no dejan de hacerse presentes en la mediación ritual, y se convierten en lo verdaderamente relevante para la descripción del fenómeno.[5] Lo popular lo refiere a la *cultura* y a la tradición de un *pueblo,* con énfasis al significado de lo propio del hombre medio.[6]

La singularidad de la *religiosidad popular*, en palabras de Juan Martin Velazco, es pensar en una agencia humana con todo su potencial de riqueza imaginativa y emotiva y la extraordinaria densidad simbólica.

Basado en esto, acotar la *religiosidad popular* al ámbito de la cultura de un pueblo que le da identidad es volver a situar agentes humanos como si fueran piezas de una maquinaria sin voluntad, y lo que vemos es otra comprensión distinta del mismo término, que alude a circunstancias que apelan más a su *experiencia*, que en dicho caso sería una *experiencia religiosa.* Entonces, proponer el estudio del fenómeno desde una antropología de la experiencia aludiría a la pregunta ¿qué es la experiencia?

Como señala Rodrigo Díaz, en su texto *La vivencia en circulación*, aproximarnos al tema de la experiencia es “conflictivo, cuando no confuso”,[7] por el amplio abanico de sentidos, significaciones e interpretaciones que se han hecho sobre ella. Sin embargo, tanto para este antropólogo, como para muchos otros, el concepto *experiencia* constituye una cualidad fundamental dentro del proceso vital del ser humano, pues mediante ella conocemos el mundo y a nosotros mismos, sintiendo, oliendo, saboreando, mirando y observando.

---

[4] Martín Velazco, “Religiosidad popular”, *Revista Católica Internacional Communio*, Madrid, 1987.

[5] *Idem*.

[6] *Idem*.

[7] Rodrigo Díaz, “La vivencia en circulación”, *Revista Alteridades*, México, UAM Xochimilco, 1997, pp. 5-15.

Esta experiencia, continúa Díaz, no es de ninguna manera amorfa; "se le organiza a través de expresiones, relatos, narrativas, dramas sociales y realizaciones culturales, en general, que se muestran, se comunican y se hacen públicas";[8] y parafrasea a John Dewey, diciendo que "la vida no es una marcha o flujo uniforme e ininterrumpido. Es algo hecho de historias, cada una con su propia trama, su propio inicio y desenvolvimiento hacia una conclusión, cada una con su propio movimiento".[9]

De esta manera, la experiencia se convierte en una narrativa, en un relato del pasado que se volvió significativo, de manera que estructura y transforma la expresión como una forma de comprender a los otros y sus experiencias a partir de la nuestra. A su vez, las expresiones y narrativas estructuran la experiencia, en el sentido de que los géneros dominantes de expresión definen nuestra experiencia interna.

Al respecto, Wilhelm Dilthey distingue entre una *mera experiencia*, como la aceptación pasiva de sucesos, y *la experiencia*, como algo que encuentra fuera de la uniformidad, los años, las formas que transcurren, a lo que llama *estructura de experiencia*, con el argumento de que ésta "no tiene principio ni final arbitrario recortado de una corriente de temporalidad cronológica, sino que tiene una iniciación y una consumación".[10]

De esta manera, un estudio de la *religiosidad popular* desde la perspectiva de una *antropología de la experiencia* significa dirigirse hacia la experiencia religiosa; es decir, adentrarse a la religión desde otra perspectiva. Como lo apunta Fiorenzo Facchini, "pueden descubrirse los orígenes no tanto de la religión concebida como sistema de creencias, sino de una actitud interior del ser humano que se expresa mediante signos y ritos, integrados en la existencia cotidiana y que tienden de algún modo a transcenderla".[11]

Julien Ries fundamenta en el *Tratado de antropología de lo sagrado* que, más allá de ver la religión como un sistema de creencias (una de las miradas más recurrentes de la religiosidad popular), hay que apuntar hacia un nuevo espíritu antropológico. Esta postura involucra comprender al hombre como sujeto de experiencia de lo sagrado, lo cual lo convierte en *homo religiosus*, creador y utilizador del conjunto simbólico de lo sagrado y portador de unas creencias religiosas que rigen su vida y su conducta.[12]

---

[8] *Idem.*

[9] *Idem.*

[10] Wilhelm Dilthey, en I. Geist, *Antropología del ritual*, México, Conaculta INAH ENAH, 2008, p. 91.

[11] Fiorenzo Facchini (coord. Julien Ries), *Tratado de antropología de lo sagrado. Los orígenes del homo religiosus*, Madrid, Trotta, 1995, p. 181.

[12] *Ibidem*, p. 10.

La percepción de las manifestaciones de esa realidad absoluta significa el descubrimiento que lleva al hombre a asumir un modo específico de existencia, *lo sagrado*. Esta experiencia humana tiene lugar tanto dentro como fuera de las grandes religiones y ha configurado a su alrededor, a lo largo de la historia, todo una universo simbólico de mitos y ritos, donde se potencia todo un capital simbólico para hacer eficaz en su vida la fuerza de lo numinoso y generar sistemas coherentes que no se explican si no es por referencia a la creatividad del espíritu humano y del hombre religioso, observador del universo, hermeneuta del cosmos y creador de la cultura.[13]

Situar la religiosidad sólo como popular escinde una serie de acepciones que, desde la agencia humana, portamos. A partir de la antropología de la experiencia se comprende lo sagrado como centro de la experiencia religiosa, ya que es un elemento fundador y dinámico, y potencia al ser humano a un carácter más expresivo, el cual utiliza signos y símbolos para percibir y descubrir lo numinoso que se manifiesta en hechos, personas y acontecimientos.[14] Un planteamiento desde este orden sitúa un elemento antropológico característico de nuestra disciplina: al símbolo, como lenguaje normal en la aprehensión de lo sagrado; es decir, en la experiencia religiosa, orientada hacia una experiencia *sui generis* del *homo religiosus* y su comportamiento. Diversos autores —Mircea Eliade, por ejemplo— han estudiado ese comportamiento a lo largo de la historia humana y han encontrado una unidad espiritual que se ha manifestado según el tiempo y el espacio con diversos aspectos culturales, expresándose en formas distintas de fe y creencias, generando un patrimonio simbólico de lo religioso.

Mircea Eliade ya proponía un antepasado mítico desde el paleolítico, que se cuestionaba sobre una vida más allá de la muerte, una preocupación ontológica más que pragmática; aunque esta segunda también forma parte de sus interrogantes al concebir mitos cosmogónicos y mitos del origen.

¿Qué involucran estos mitos como narrativas?[15] Según Eliade, solidaridad mística entre el hombre y la vegetación; sacralidad femenina y maternal, y misterio del nacimiento, de la muerte y el renacimiento. La religión neolítica es una religión cósmica centrada en la renovación periódica del mundo: árbol cósmico, tiempo circular, simbolismo del centro, lugares sagrados, sacralización del espacio.

Y en el centro de todo, aparece lo simbólico, ocupando un lugar central por su función reveladora ante el misterio y la trascendencia que porta lo sagrado y éste como elemento constitutivo de toda hierofanía y que, evidentemente, trasciende al pensamiento conceptual.

[13] *Idem*.

[14] *Ibidem*, p. 27.

[15] Gilbert Durand los llama *mitologemas*.

Al hablar de la noción de *religiosidad popular* y establecer un término moderno, distinto en algunas cuestiones a sus primeras implicaciones en la Edad Media, se observa un apego claro dentro de la practica social, donde lo colectivo define lo religioso y los creyentes son autómatas de esa deliberación. Desde la perspectiva de la experiencia religiosa, se deliberaría en un sentido opuesto; en tanto, Michel Meslin plantea: "Se trata de acciones directamente inspiradas por una voluntad de religarse con lo divino",[16] y visto desde la postura de una antropología de la experiencia, sería una expresión práctica de la experiencia religiosa.[17] Este autor refiere que sí hay acciones colectivas, como el ritual, pero se refieren a lo sagrado en cuatro aspectos: sacralización del tiempo, espacio sagrado, rituales de iniciación y peregrinaciones.[18]

Se trata de una antropología situada en el *nuevo espíritu científico*, el cual involucra los aspectos de la fenomenología, la hermenéutica y la propia teología, y que comienza con las propuestas de Rudolf Otto y continúa con George Dumézil y Mircea Eliade, quienes proponen una forma novedosa para el estudio de la religión, donde lo sagrado es elemento fundador y dinámico de la experiencia religiosa del hombre.

En el centro de nuestra disertación, más allá de que el ser humano encuentra una identidad en el ámbito de una religiosidad popular, emprende, más bien, una experiencia religiosa al involucrar una intencionalidad de reencontrase con lo mismo, a partir de la revelación interior fundamentada en su experiencia ante lo numinoso como misterio y *fascinans*, anterior a cualquier doctrina religiosa y que incluye a cada una de ellas. Aunque es imposible encontrar una religión natural, sí es posible encontrar una experiencia compartida por todas ellas, como lo expresa Friedrich Schleiermacher en su noción de *experiencia religiosa.*[19]

Para ejemplificar una antropología de la experiencia en el ámbito de lo religioso, Régis Boyer (tratadistas de lo sagrado) ofrece una comprensión del fenómeno, al plantearse el acto hacedor por excelencia de lo sagrado, el cual aparece con una acción singular: el sacrificio, total o como epifenómeno. ¿De qué manera potenciar los poderes de lo sagrado? El sacrificio se presentaría como un acto o gesto que reactualiza la comunión con lo sagrado y que, en ciertas ocasiones, posibilita la violencia y lo sangriento; esto conlleva una experiencia interior que, en términos de Otto, conmina

---

[16] Michel Meslin, en Julien Ries, *op cit.*, p. 53.

[17] *Idem.*

[18] *Idem.*

[19] *Cfr.* Jay Martin, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal.* Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2009.

a la experiencia religiosa. Una concepción así difiere de aquella que sólo la propone como identidad del grupo.

Si algo se percibe en el hombre es que, en todo tiempo y en todo espacio, realiza una diversidad de mitos y prácticas rituales, lo que lleva a diferentes autores, como Mircea Eliade, a constituir una historia de las religiones. Sin embargo, para esta construcción de las mentalidades religiosas es mejor ignorar la pretensión de lo idéntico del hombre, la identidad.

DEVOCIÓN A NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES DEL TEMPLO DEL PATROCINIO, OAXACA

Antonio Emmanuel Berthier Sánchez*

Resumen: Este artículo constituye la síntesis de una investigación realizada en la ciudad de Oaxaca, dentro de la hermandad de la Orden de los Siervos de María del templo de Nuestra Señora del Patrocinio. Al amparo de la teoría de los sistemas sociales del alemán Niklas Luhmann, el autor trató de profundizar en el fenómeno de las prestaciones sociales asociadas a las imágenes religiosas, centrando su atención en una de las imágenes de vestir más hermosas y queridas de la ciudad: Nuestra Señora de los Dolores del Patrocinio. El proceso de investigación arrojó indicios importantes no sólo de las prestaciones religiosas otorgadas por la imagen a los sistemas psíquicos, sino también de cómo dichas prestaciones entran en conflicto con aquellas que se brindan al sistema económico.

Abstract: This article is the synthesis of a research carried out in the city of Oaxaca within the brotherhood of the Servants of Mary of the temple of Our Lady of Patronage. Based on the social systems theory of the German sociologist Niklas Luhmann, the author tried to deepen the phenomenon of social lendings associated with religious images, focusing his attention on one of the most beautiful and beloved images of the city: Our Lady of Sorrows of El Patrocinio. The process of inquiry yielded important indications not only of the religious lendings granted by the image to the psychic systems but also of how these benefits come into conflict with those provided to the economic system.

* Centro de Estudios Interdisciplinarios de Religión y Cultura, México.

Palabras clave
Religiosidad popular, sistemas sociales, imágenes religiosas, función social de la religión, identidades religiosas.

Keywords
Popular religiosity, social systems, religious images, social function of religion, religious identities.

Este trabajo forma parte de un recorrido de 12 años en los que se mantuvo contacto con la fraternidad devocional de la Orden de los Siervos de María del templo de Nuestra Señora del Patrocinio, el cual se ubica en el centro de la ciudad de Oaxaca. La fraternidad forma parte de la Tercera Orden de los Siervos de María que, a diferencia de la primera —conformada por religiosos— y de la segunda —integrada por religiosas—, está constituida por laicos que asumen una vida consagrada alrededor de la advocación mariana de Nuestra Señora de los Dolores.

El primer contacto con los Siervos de María ocurrió en 2004, durante la fase de trabajo de campo para una investigación dedicada a la configuración ética de los grupos apostólicos, dentro de la arquidiócesis de Antequera. Desde ese primer contacto, el interés cognoscitivo del investigador se orientó a la particular forma de expresión religiosa que constituye el culto y la veneración a las imágenes de María, como parte del cuerpo de referentes de sentido, propio del programa religioso del catolicismo, tanto en su vertiente institucional como popular.

En el caso de la fraternidad de los Siervos de María, en el templo del Patrocinio, la imagen que tienen en custodia desde su origen es una Dolorosa de talla de madera, adquirida a finales del siglo XIX; por su belleza y el arraigo en la devoción popular de los habitantes del centro de la ciudad, desempeña un papel principal dentro de las celebraciones de Semana Santa realizadas por la arquidiócesis de Antequera. Tras un abandono debido al deterioro que el templo del Patrocinio sufrió a causa de los sismos de 1996 y 1999, en 2014, la Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico del Estado se encargó de la recuperación de la imagen y el templo. Este proceso de apropiación de la imagen por parte de las autoridades de turismo, en el que participaron empresarios locales y el sacerdote a cargo del templo, desencadenó un conflicto con la fraternidad, lo que dio como resultado deserciones y división entre sus miembros y la suspensión gestionada a petición del sacerdote diocesano ante el priorato de la Orden, ubicado en la ciudad de México.

Tras el primer contacto, el investigador siguió la metodología empleada en el estudio sobre movimientos apostólicos para registrar, por medio de la observación etnográfica en video, la relación de los Siervos de María con su imagen, así como la de los feligreses que tuvieron contacto con ella durante el triduo pascual de 2004 y 2005. La observación se detuvo en ese momento, a fin de concluir con la indagación. El contacto con los Siervos de María y con la imagen se mantuvo de manera esporádica durante esos años, pero no fue sino hasta 2010 cuando se consideró a la fraternidad como posible objeto de estudio para indagar más a fondo el fenómeno del culto a la imagen mariana y como proyecto a desarrollar dentro del programa de Doctorado en Ciencias Sociales para el Desarrollo Interdisciplinario de la Universidad Autónoma de Coahuila.

Por el carácter interdisciplinario del enfoque propuesto por el doctorado y atendiendo a la perspectiva de la complejidad como una de sus líneas de trabajo, se decidió abordar el tema de la relación de los devotos Siervos de María y de otros movimientos devocionales, desde la perspectiva de la teoría de los sistemas sociales, de Niklas Luhmann. Este investigador trabaja tal línea desde sus años de formación de licenciatura, cuando participó en el *Seminario de Actualización en Teoría Sociológica*, organizado por la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, y cuyo módulo dedicado a él tuvo como titular al doctor Javier Torres Nafarrate, discípulo y traductor al castellano de las obras del sociólogo alemán. El problema de la devoción y de lo que se registró durante 2004 y 2005, por medio del trabajo etnográfico, se abordó desde los elementos de la teoría de los sistemas sociales; ello permitió establecer como hipótesis tentativa a desarrollar que el sistema de la comunicación religiosa, cuya función consiste en vincular la dimensión inmanente de la realidad con un correlato de carácter trascendente, otorga ciertas prestaciones a los sistemas psíquicos que entran en contacto con la imagen mariana. Así, la imagen puede considerarse un referente material que permite la condensación de sentido religioso, organizado de acuerdo con la semántica propia del catolicismo, tanto en su programa institucional, tal como lo establece la teología y mariología católica, como en la semántica propia del programa de la religiosidad popular, que combina los elementos del programa institucional con formas de sentido exógenas provenientes de la cultura religiosa local.

Atendiendo al carácter interdisciplinario del programa, a la especificidad de la problemática y a la metodología heredada del primer contacto con su objeto de estudio, el proyecto se organizó con base en tres ejes disciplinares: la teoría de los sistemas sociales, de Niklas Luhmann, para fundamentar su base teórica; la antropología interpretativa, de Clifford Geertz, para fundamentar su enfoque metodológico, y la teología católica, para delimitar su marco de interpretación semántica. El propósito de este anda-

miaje interdisciplinar fue, en un primer momento, describir las prestaciones que los sistemas psíquicos obtienen de la devoción mariana, en tanto que comunicación religiosa, para después evidenciar cómo dichas prestaciones se condensan en elementos simbólicos que conforman identidades personales y colectivas. En un segundo momento, esta investigación se propuso comprender cómo, por la interacción del participante de la comunicación religiosa mediada por la imagen, se evidencia que el sistema de la religión admite dentro de su operación elementos que revelan una paradoja fundamental en el código inmanente/trascendente que le es propio. La paradoja consiste en el hecho de que, al establecerse como artilugio comunicativo una relación personal de carácter íntimo con la imagen que representa a la persona de María, la propia imagen se transfigura en la persona representada dentro de las condensaciones de sentido que opera el sistema psíquico. Si esto es así, la división del mundo que supone el código del sistema de la religión se colapsa para trasladar el lado misterioso trascedente del otro lado de la forma y, de esa manera, ubicarlo en el mundo inmanente, sobre todo, en la imagen convertida en persona concreta revestida de un carácter sagrado.

Si tal interpretación teórica resulta consistente, los referentes de sentido puestos en circulación por la imagen se materializan en conductas comunicativas viables, los cuales pueden registrarse por medio de una cuidadosa observación etnográfica orientada por los criterios de lo que en la tradición antropológica interpretativa se denomina *descripción densa* acerca de cómo los comportamientos de grupos pequeños revelan la constelación de los significados culturales que orientan su forma de vida. Para esta investigación, esa observación minuciosa se centra en la fraternidad devocional de la Orden de los Siervos de María del templo del Patrocinio, cuyo significado cultural (traducido a la teoría de los sistemas como referentes de sentido propios de la semántica católica institucional y popular) debían revelarse por la conducta de sus miembros.

Esa directriz teórico-metodológica hizo necesario para el investigador adueñarse del cuerpo de distinciones semánticas propias de su objeto de estudio, con el objetivo de identificar las condensaciones de sentido activas en la relación entre los servitas y los feligreses con la imagen. Al tratarse de un sentido religioso delimitado por la semántica del catolicismo, tanto institucional como popular, se consideran las distinciones operadas desde la teología y la mariología católicas acerca de la Virgen María y de sus representaciones pictóricas y escultóricas como horizonte de interpretación cultural que sirvieran como referente histórico para realizar, con fines heurísticos, su *relación a valor*.[1] De acuerdo

[1] De acuerdo con Max Weber, la tradición sociológica interpretativa, de la cual parte también la antropología de Clifford Geertz, el investigador puede comprender la acción social de sus observados interpretando su conducta por medio de una relación de valor.

con Max Weber,[2] toda relación a valor realizada desde la sociología partirá del conocimiento que el investigador posee de los componentes culturales vigentes en el periodo histórico de sus observados, para poner en relación sus acciones con los valores culturales que les dotan de un sentido. Se trata de un conjunto de referentes históricos organizado al cual se denomina *semántica histórica*, que, en el momento de la observación, presenta el sistema de la religión considerado como un agregado complejo de formas comunicativas.[3]

De este modo, el horizonte de interpretación teórica del sistema de la ciencia, representado por la sociología luhmanniana, y el horizonte de sentido religioso de los observados, constituido por la mariología católica y las formas de la religiosidad popular, se propusieron como vehículo para comprender cómo la devoción a la imagen de María configura una experiencia vital para quienes participan de la comunicación religiosa.

En 2013, se intentó retomar el contacto con la fraternidad de los Siervos de María del Patrocinio para continuar con la observación etnográfica y las entrevistas complementarias, lo cual no fue posible inmediatamente debido al conflicto entre la hermandad y los sacerdotes. Las ocasiones en las que el investigador acudió al templo y lo encontró vacío, así como la asistencia a las procesiones en que participó la imagen de la Dolorosa sin la custodia de los Siervos, permitieron identificar dentro del conflicto un elemento central para la investigación: los referentes de sentido movilizados por la imagen de la Virgen de Dolores del Patrocinio y otorgados como prestaciones psíquicas a los miembros de la fraternidad de los Siervos de María entraron en conflicto con los otorgados al sistema político y a la propia arquidiócesis de Antequera. Para los primeros, los elementos semánticos y las expectativas estructurales de la religión están a su disposición como elementos mediante los cuales los sistemas psíquicos se observan a sí mismos, construyen su identidad y absorben, bajo la forma de confianza, el miedo a la muerte y la contingencia que supone el mundo. El contacto físico y el cuidado hacia la imagen permitían la condensación de ambas prestaciones altamente relevantes para su experiencia de vida. Por su parte, los ritos y las celebraciones del programa religioso —en particular, los que involucran la exposición pública de la imagen— están a disposición del sistema político como producto cultural comercializable por parte del sistema económico. Así se gestiona el ritual religioso, con recursos públicos y la participación de la arquidiócesis y particulares, quienes absorben el gasto del arreglo del templo y de la virgen, a fin de promoverlo como un atractivo turístico representativo del folclore oaxaqueño. En este sentido, en el centro

[2] Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

[3] Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2007.

del conflicto entre los Siervos de María y la arquidiócesis no se encuentra el hecho de que se les despojó de una imagen; el problema no se centra —aunque en apariencia es así— en la lucha por el derecho a custodiarla; más bien, hay una contraposición entre administrar el símbolo mariano y quién debe administrarlo, a partir de las prestaciones que la religión brinda a los sistemas político, económico y psíquico y cómo estas expectativas se traducen en configuraciones sociales distintas. Entonces, el símbolo mariano se debate entre erigirse en el eje para la constitución de la identidad de sus devotos o como bien cultural dispuesto para comercializarse. Las entrevistas realizadas al final del proceso de investigación a los integrantes de la hermandad hoy fracturada y casi disuelta de los Siervos de María del Patrocinio, arrojan elementos ilustrativos de dicho proceso, el cual considera cómo la religión y la cultura se entrelazan y cómo las prestaciones sociales de los sistemas acarrean consecuencias relevantes para la vida de los individuos.

Metodología

Opuesto a las definiciones omniabarcantes de la cultura, Clifford Geertz[4] retoma la concepción weberiana que entiende a la cultura como una red de significados que orientan la acción social. Para Geertz, esta red debe concebirse como un agregado de estructuras de significación de las que el actor social participa y que le permiten interpretar sus acciones, los objetos que le circundan y los acontecimientos de la vida social. Asimismo, afirma que la cultura no puede abordarse desde un punto de vista ontológico, sino desde el punto de vista semántico y su valor referencial simbólico. Un aspecto relevante de su posición respecto de la cultura es que afirma su carácter inteligible: la cultura es un sistema de interacción simbólica que, mediante su fijación en las acciones y en discursos, puede conocerse.

Son evidentes las ventajas que supone esta concepción de cultura antropológica por el isomorfismo que presenta con la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann, al permitir identificar la cultura con el cúmulo de significados que en un momento dado están a disposición del hombre para comprender el mundo y organizar su experiencia y su actuar en él. El concepto de cultura propuesto arroja elementos susceptibles de comparación con el concepto *semántica histórica de la sociedad*; sobre todo, permite proponer al método antropológico interpretativo como un instrumento viable para visibilizar, mediante lo que Geertz denomina *descripción densa*, los referentes de sentido religioso que son gatillados por la interacción del devoto con la imagen de mariana. De acuerdo con el autor, la *descripción densa* es una interpretación antropológica que descansa en el trabajo etnográfico (sincró-

[4] Clifford, Geertz, *La interpretación de la cultura, Barcelona*, Gedisa, 2003.

nico o asincrónico) por parte del científico social y que se caracteriza por un ejercicio de inmersión profunda en el medio que pretende observarse. La descripción debe profundizar en las relaciones significativas que los actores sociales establecen entre sí en el marco de las estructuras de significación intercaladas o superpuestas, las cuales orientan su interpretación del mundo y su actuar dentro de él. Por ello y en concordancia con la base teórica de esta investigación, la labor etnográfica propuesta por Geertz es una labor de interpretación de segundo orden: es una interpretación de interpretaciones que permite al científico, o mejor aún, al sistema de la ciencia, observar las observaciones que, en este caso, el sistema de la religión hace de sí mismo.

Desde el punto de vista del autor, por medio de la descripción densa la antropología recupera el discurso de los actores que se fijó gracias a su intencionalidad como hablantes. Convertido en observador de segundo orden, el etnógrafo debe ser consciente de que su descripción marca en el tiempo aquellos discursos sociales que, frente a él, determinó la exteriorización intencional de lo enunciado (*Aussagen*) por parte de los actores sociales; mientras que lo que se describe es el *noema* (la intención) del hablar enmarcado por el contexto de sentido que constituye la cultura. Por ello, toda interpretación es una fijación: lo que interpreta es el flujo del discurso social, y la interpretación consiste en tratar de rescatar "lo dicho" en ese discurso de sus ocasiones perecederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta. Para esta investigación, la descripción que se busca, bajo la forma del relato etnográfico, habrá de recuperar esa dimensión noemática que, mediante remisiones de sentido gatilladas por la interacción con la imagen mariana, permita observar las prestaciones que el sistema de la religión, en el nivel de la práctica devocional institucionalizada y con la irrupción de elementos provenientes del programa religioso popular, otorga a los sistemas psíquicos.

Autobservación y heterobservación

Tomando como base esta directriz metodológica tomada de la antropología interpretativa y asimilada a la lógica del constructivismo luhmanniano, deben considerarse las implicaciones que dentro de esta investigación se derivan de la diferencia autobservación/ heterobservación propia de los sistemas sociales.

En este caso, se considera la observación que el sistema de la religión hace de sí mismo (autobservación) y la que de dicha construcción de realidad realiza el sistema de la ciencia, por medio de la semántica propia de la sociología de sistemas, bajo la forma de una descripción que opera como absorción de complejidad en el entorno.

Como paquete técnico de medición, se planteó utilizar la observación etnográfica. Se entiende como *etnografía* aquella tecnología de observación en la que el investigador combina e intercambia las posiciones de observador (experiencia objetiva) y actor (experiencia subjetiva) para la construcción descriptiva de un contexto de significación teóricamente estructurado. Esta descripción se realizó asumiendo una tercera posición: la de autor.[5]

La observación puede realizarse a partir de cuatro tipos de posiciones de observación que, a su vez, definen cuatro polares de relación entre el observador y el objeto observado: dos polares ideales y dos tipos intermedios.

Polares ideales			
Tipo 1. Participante		*Tipo 4. Observador*	
Máxima ocultación de posición de observación	Máxima participación	Máxima revelación de posición observadora	Máximo distanciamiento
Tipos intermedios			
Tipo 2. Participante observador		*Tipo 3. Observador participante*	
Oculta parcial de posición de observación	Predominio de la participación	Revelación de la posición de observador	Predominio de la observación

Para este trabajo, se considera el tipo 3, donde el investigador se asume como tal ante los observados, y participa de su dinámica interna, pero desempeña un papel predominante como observador.

Como parte del paquete técnico de etnografía, se plantea la realización de entrevistas en las que se recogieron los testimonios de personajes clave identificados durante las sesiones de observación. Las entrevistas tuvieron como propósito evidenciar, para la observación del sistema de la ciencia, aquellas orientaciones de sentido religioso gatilladas en los sistemas psíquicos por la presencia de la imagen mariana, tanto en el contexto del programa propio del grupo devocional como en la vida cotidiana de sus integrantes.

[5] Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez, *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales,* Madrid, Síntesis, 1994.

Video y narrativa del observador

A lo largo del trabajo de campo, el observador se ha servido de la cámara de video como dispositivo tecnológico de registro que, desde el punto de vista de la heterorreferencia, revela ante la mirada del sistema de la ciencia (en tanto que observador de segundo orden), las distinciones operadas desde el sistema de la religión que condensan la semántica histórica vigente de las remisiones de sentido, las cuales involucran las imágenes marianas. Además, el video es, en sí mismo, por la vía del encuadre, la composición y el movimiento, un lenguaje propicio para la composición de narrativas en las que se plasman las decisiones de su autor. Lo que a simple vista podría sugerir un dejo de subjetividad en la mirada puede considerarse, desde la arquitectura teórica de esta investigación, un elemento de reflexividad propio del sistema de la religión que encuentra lugar como sistema de medición para la observación científica.

En el observador se activan expectativas de sentido provenientes tanto de la semántica propia del programa católico, como del programa de la religiosidad popular, del programa particular del grupo; incluso, las de su sensibilidad estética, adquirida como prestación de sistemas fiduciarios; tal es el caso del arte (el cine, la pintura, la fotografía, la escultura, entre otros) y los medios de masas. Así, mediante la composición, el observador decide qué elementos deja fuera o cuáles incluye en el cuadro; mediante el control del tiempo, define el ritmo con el que se suceden los acontecimientos, y, al elegir el ángulo, determina la perspectiva desde la que se miran los objetos y su interacción.

Al optar por el video como instrumento de registro, el investigador no puede evitar convertirse en un observador cuya perspectiva revela la servidumbre de recursos estructurales colocados a su disposición por el sistema social (el de la religión o cualquier otro) como límite dentro del cual quedará circunscrita toda narrativa o relato resultante del proceso de investigación. Gracias a sus decisiones como operador de la cámara, el observador configura el campo visual y el orden preferente en el que ocurren los eventos, de acuerdo con la manera como él mismo se involucra. La configuración de observación etnográfica observador/actor-actor funciona cual escafandra que, por la vía de la inmersión, lo introduce en un horizonte de sentido en el que él mismo es capaz de reproducir gracias a sus decisiones, en tanto que autor "retratando" el mundo, las distinciones desde las que lo hace, y que pueden considerarse equivalentes a las de los sistemas psíquicos de aquellos a quienes observa y con los que participa en la interacción.

Esto resulta importante para la investigación, en virtud de que, en la interacción, la presencia de los participantes y de los objetos se destaca como tema de comunicación. En el centro de las interacciones religiosas

de los grupos devocionales marianos registrados en video, se encuentran las diferentes advocaciones y apariciones marianas a las que se rinde culto. La presencia de la imagen es una condición para el cumplimiento del programa devocional religioso, en la medida en que su materialidad se vincula por la función del código a la presencia de María. De esta manera, la representación figurativa mariana se constituye como un objeto privilegiado por la mirada de aquellos que convocó, quienes interactúan a propósito de ella y cuyo sentido es susceptible de reconocer bajo la forma de una narrativa estructurada por videogramas.

Así, pasando de un lado a otro de la diferencia autobservación/heterobservación, el horizonte de referentes sociales compartidos (expectativas de comunicación y pensamiento viables) permite al investigador ser un vehículo reflexivo para descifrar de qué manera el sistema de la religión construye el mundo. El video se convierte en una extensión y publicitación de la propia estructura de observación, dotada de un sentido socialmente determinado. Lo anterior no podría ser distinto si consideramos la condición de coevolución que, bajo el concepto de interpenetración, relaciona las distinciones operadas por los sistemas psíquicos con la estructura de expectativas de sentido que pone a su disposición la sociedad.

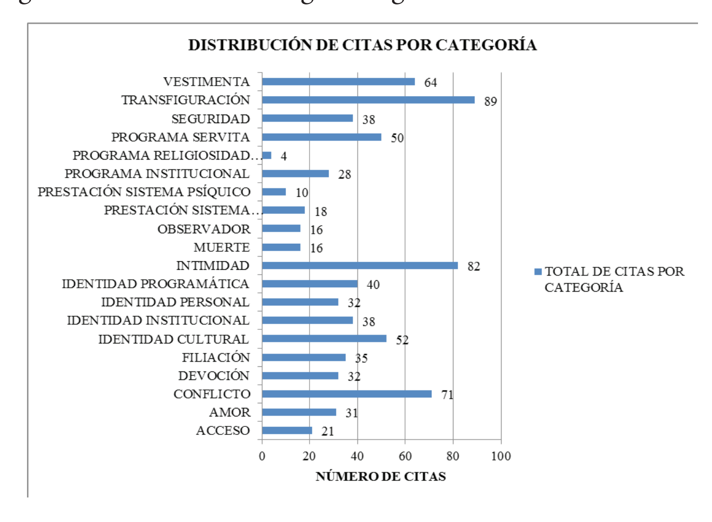
A cada uno de los relatos y las entrevistas complementarias se asignó una clave de registro conforme se transcribieron y, previo a su conversión, a documentos primarios para su posterior análisis. Para el análisis categorial de los textos narrativos y las entrevistas complementarias, se utilizó el programa *Atlas.ti*, en su versión 6.1. El programa opera mediante unidades hermenéuticas, que consisten en una película permeable que la interfaz coloca sobre los textos por analizar (documentos primarios) y en la que el investigador puede leer y seleccionar aquellos fragmentos de los relatos o entrevistas en los cuales se encuentran los observables que conforman su complejo empírico. A cada fragmento se asigna una o varias categorías teóricas, generadas previamente, durante la delimitación del complejo cognoscitivo, o “en vivo”, durante el propio proceso de análisis. Además, el programa permite asignar a cada fragmento comentarios y notas que funcionan como herramientas de interpretación preliminar de los elementos categorizados.

Una vez concluido el proceso de análisis, el programa ofrece la posibilidad de generar un reporte con todos los fragmentos, convertidos en citas textuales categorizadas, para que el investigador proceda, de manera ordenada e integral, a su interpretación. Asimismo, a cada observable se asignó una categoría que permitiera colocarlo respecto de los demás observables, a fin de realizar un análisis categorial. En total, se categorizaron 481 citas pertenecientes a 14 documentos primarios.

Análisis categorial

Como resultado del análisis de los documentos primarios, se encontró un total de 481 citas, distribuidas entre las 20 categorías que se adjudicaron con base en el recorte del complejo cognoscitivo correspondiente a la teoría de los sistemas sociales, de Niklas Luhmann. Resulta significativo que el mayor número de observables corresponde, precisamente, a las categorías vinculadas a la afirmación central que se sostiene en esta investigación: el contacto con la imagen mariana permite la condensación de prestaciones de sentido religioso a los sistemas psíquicos que participan del sistema de la interacción (comunicación presencial), lo que favorece una constelación de sentido propia de la religiosidad popular, donde la atribución amorosa de un conocimiento recíproco y personal abre el espacio para el colapso del código de la religión, haciendo presente y familiar a María. Así, categorías como *transfiguración* o *intimidad*, que poseen el mayor número de citas identificadas durante el análisis de los documentos primarios, en muchas ocasiones se encuentran "cruzadas" o adjudicadas a los mismos observables. Esto ocurre también con las categorías *conflicto* y *vestimenta*, que no sólo destacan por su importante número de citas, en comparación con las demás categorías, sino que, en muchas ocasiones, aparecen adjudicadas a las mismas citas, debido a la relación que se advierte en los testimonios de los Siervos de María respecto de cómo los valores que representa la vestimenta original de la Virgen Dolorosa (de ahí su frecuente relación con la categoría *identidad cultural*) se han perdido gracias a quienes arrebataron su custodia.

La distribución general de las citas que contienen los observables por categoría se evidencia en la siguiente gráfica:



A continuación, se presenta la interpretación teórica de las citas más significativas correspondientes a las categorías que resultaron más significativas dentro de la investigación. Por razones de extensión, la mayor parte de las citas se suprimió; en las restantes, el nombre de los Siervos de María se modificó por razones de confidencialidad.

Acceso

La administración de la distinción inmanente/trascendente propia del código de la religión implica, en el nivel de la organización, el acceso de los referentes materiales de sentido religioso; por ejemplo, las imágenes. Este acceso a la imagen es el acceso a la persona que representa y a las prestaciones gatilladas por la comunicación íntima que se entabla con ella. El acceso a dicha imagen se apareja, además, con el reconocimiento de los miembros de la Orden, en tanto que custodios del objeto de su devoción. El acceso a la imagen y el espacio en el que se encuentra determina cómo los participantes de la comunicación religiosa participan en el nivel de la organización en las decisiones concernientes al cumplimiento de las disposiciones del programa que les es propio como miembros de la Orden de los Siervos de María. En ese sentido, al verse limitado el acceso a la imagen, la fraternidad dependió de los sacerdotes diocesanos, obedientes del programa religioso institucional, para gestionar el acceso a la imagen de la Virgen Dolorosa y mantener su relación personal con ella. Por tanto, el acceso es un vehículo para el conocimiento íntimo que se genera por medio de la interacción directa y cercana con la imagen.

Éste también se relaciona con las prestaciones sociales condensadas por la comunicación religiosa; en particular, en el caso de la identidad institucional y personal, cuya expresión pública es limitada y motivo de minusvalía dentro de la autobservación que realiza el sistema psíquico que se distingue como Siervo de María por vehículo de la prestación religiosa. Los alcances del conflicto generado a partir de la negación del acceso y sus implicaciones en cuanto a la identidad personal, cultural y programática, puede verse en la violenta reacción que un integrante servita presenta ante la negativa del sacerdote diocesano a cargo del templo del Patrocinio de dejar salir la imagen de la Dolorosa en la Procesión del Silencio.

Amor

Como medio de comunicación simbólicamente generalizado, el amor opera dentro de la constelación de atribución de la vivencia de *alter*, respecto del ego cual elemento desencadenante de la acción de dicho ego. Dado que la relación establecida con la imagen de María dentro de las premisas

teóricas de esta investigación se corresponde vía la transfiguración en una relación íntima en la que el universo interno de los participantes adquiere relevancia recíproca, la vivencia amorosa que se experimenta hacia la Virgen se asume correspondida y, por tanto, que moviliza a su escucha, protección e intermediación. Esta convicción se refuerza con la semántica del catolicismo y la asocia al programa de la religiosidad popular. Durante las sesiones de observación y las entrevistas, algunas de las acciones de los devotos y la relación cercana con la imagen se consideraron observables, en los que se presume la mediación amorosa como catalizador de la voluntad recíproca del devoto y de María para movilizarse de acuerdo con las constelaciones de sentido religioso y familiar por ambos compartidas.

Dentro de la constelación de sentido que es propia a la religiosidad popular, las expresiones del afecto físico con la imagen conforman, a la luz de las decisiones teóricas que sustentan esta investigación, un observable que evidencia el carácter íntimo de la relación entre el devoto y la imagen, así como el vehículo más viable, desde la perspectiva de las operaciones de los sistemas psíquicos, para la ruptura del código que implica la transfiguración de la imagen en persona. El contacto físico con la imagen, codificado simbólicamente de acuerdo con la semántica del amor, parece un elemento fundamental dentro de la relación íntima del devoto con María, que le hace partícipe de la protección y revestimiento trascendente atribuido a la imagen.

En el gesto amoroso se expresa, además, la conmiseración del devoto por el sufrimiento de María, tal como lo sanciona la semántica del programa del catolicismo y el de la religiosidad popular. El símbolo amoroso parece expresarse, también, como diligente disposición a procurar los cuidados de la Virgen. Las muestras de afecto hacia María transfigurada se extienden a su vestimenta y a los objetos que le sirven de signos. El espacio de intimidad abierto por la comunicación religiosa abre, como en el caso de la comunicación familiar, una zona en la que la contemplación del rostro mariano puede leerse como expresión de la constelación de sentido mediada por el amor.

> Entretanto, dos mujeres de mediana edad suben cruzando el plano de la cámara y se colocan ligeramente atrás del costado izquierdo de la Virgen. Una de ellas, de blusa blanca y cabello rizado y largo, se acerca y con una palma que sostiene en la mano derecha, acaricia la parte trasera del manto, mientras que, con la izquierda, lo extiende. Pareciera como si con la palma limpiara el manto repasando toda su cauda. Después da la vuelta, sonríe a la otra mujer y se retira para que ella también pueda acercarse. Visiblemente más grande de edad, vistiendo una blusa color melón y con un suéter en el hombro, se acerca hasta la imagen con una palma que, como la anterior, utiliza para acariciar la parte trasera de la mantilla de la Dolorosa, así como la parte inferior y lateral

> del manto. La mujer, con delicadeza, repite los movimientos, como si removiera impurezas de la sagrada vestidura o le transmitiese, por el contacto, su divinidad a la flor.[6]

El medio del amor parece transportar las formas comunicativas en las que va dibujándose, dentro del contacto íntimo, la transfiguración del objeto en persona. Al menos en los testimonios de los miembros de la fraternidad, se presentan plenamente diferenciados la persona amada y el objeto inanimado que en ella se transfiguró. Al final, el amor, como medio de comunicación, moviliza las acciones relacionadas con el cumplimiento del papel definido por la identidad institucional servita que, en la situación particular de la fraternidad del Patrocinio, se da en el contexto del sufrimiento acarreado, en un primer momento, por la manutención del templo cuando no había sacerdote y, más tarde, por el conflicto con el sacerdote que les despojó de la imagen.

> Cuando nosotros llegamos al Patrocinio, la Virgen estaba amarrada en una mesa con mecates. ¿Qué hicieron las Siervas de María? Se pusieron a llorar. Dicen que cómo es posible, que la Virgen no es un animal como para que la amarren de los pies. Llegan los pobres Siervos de María con la Virgen amarrada a una mesa y las mujeres tuvieron que quitarse la mantilla para tapar los mecates de los pies de la Virgen. ¿Sabes cómo alumbramos a la Virgen? Con velas, que levantamos lo más que pudimos para que se le viera el rostro a la Virgen, pero sólo se percibía su silueta.[7]

Devoción

Aunque no figura como un concepto central dentro del andamiaje teórico de la investigación, la devoción aparece recurrentemente como atribución operada por los sistemas psíquicos para distinguir una disposición particular al sacrificio personal y el fervor que, bajo la forma de un profundo y afectivo respeto, la Virgen Dolorosa despierta en los integrantes de la comunidad o en aquellos que aparecen en los testimonios ligados a la historia de la orden.

Con frecuencia, la devoción aparece ligada a las donaciones y erogaciones que, a la luz de los años, han hecho las personas cercanas al templo del Patrocinio, ya sea contribuyendo a la reapertura y mantenimiento del templo o proveyendo a la imagen de su vestimenta. Algunas de las expresiones más significativas de la veneración mariana tuvieron lugar durante las sesiones de observación etnográfica en la Catedral Metropolitana; en

[6] *Relato etnográfico, s.d.*

[7] *Entrevista, s. d.*

particular, durante la limpieza del rostro y el arreglo de la vestimenta de la imagen. En ellas, la afectuosa dedicación al cuidado de la imagen, tanto de los Siervos como de los fieles, parece tener en común la participación terrenal del orden sagrado que, sin embargo, por vía de la transfiguración, deviene íntimo y familiar:

> Una mujer joven llega hasta el altar y, de manera amable y discreta, se dirige a los Siervos:
> *Mujer*: ¿Me regala un algodoncito?
> La señora Ana toma el algodón con que ungió aceite al rostro de la Dolorosa y se lo obsequia a la mujer. Ella lo recibe y se persigna con él. En silencio, agradece y se aleja.[8]

Estas expresiones del programa religioso popular asumen formas contradictorias en apariencia, ante la mirada orientada por el programa institucional, en particular, en aquellos casos en los que los fieles sustraen los objetos que porta la Virgen. Incluso, en uno de los testimonios de las Siervas se hace referencia al temor proveniente del celo devocional de que se roben a la Dolorosa del templo en un acto reprobable, aunque justificado por el fervor religioso:

> El joven novicio toma el escapulario y sube a la silla. Cruza el velo y lo coloca en el hombro derecho de la Virgen para sujetar el escapulario bajo el filo del manto. La señora Ana limpia el corazón, al que ya sólo le quedan tres espadas, los demás dolores los robaron los feligreses, quienes se han acercado a la Virgen para tomar de ella un poco de trascendencia. En su lugar, quedan los huecos como pequeños testigos.[9]

Identidad cultural

La identidad cultural se encuentra dentro de las prestaciones de sentido religioso que pone en circulación la imagen mariana; tal identidad se entiende como la constelación de valores culturalmente sancionados que se identifican como propios, en virtud de la pertenencia a la orden o por participar de los atributos reconocidos a María, de acuerdo con la semántica del catolicismo institucional y popular. La identidad cultural involucra los valores propios del carisma servita, orientado a la atención de los enfermos, la caridad, la humildad, la prudencia y una especial identificación con los sectores de la población menos favorecidos económicamente. En los tes-

[8] *Relato etnográfico,* SM2-06, p. 4.
[9] *Relato etnográfico, s. d.*

timonios recogidos en las entrevistas complementarias, estos valores que conforman la identidad cultural servita, se hicieron presentes.

La identidad cultural es uno de los elementos asociados al conflicto que la hermandad servita mantiene con los nuevos custodios de la imagen a propósito de la vestimenta de la Dolorosa. A juicio de los Siervos de María del Patrocinio, la vestimenta que porta la Virgen ya no representa los valores identificados con la advocación, en especial, su sencillez y cercanía con la gente.

Identidad institucional

Tanto en los relatos etnográficos, como en los testimonios de los integrantes de la hermandad del Patrocinio, se reflejan sus roles y tareas, las cuales, durante la visita de la Virgen de Dolores a la Catedral Metropolitana, en el caso de los desempeñados, se centran en la imagen. En los relatos de los Siervos de María, se menciona el trabajo realizado por la hermandad, no sólo al encargarse del cuidado y la limpieza de la Virgen, también de la obtención de los recursos económicos y los ornamentos necesarios para mantener abierto el templo del Patrocinio. Esta situación se modificó con la llegada de los primeros sacerdotes, quienes, paulatinamente, negaron el acceso al templo, la obtención del mobiliario y la custodia de la imagen.

Identidad personal

En los observables identificados en los testimonios de la hermandad servita del Patrocinio, la generalización de símbolos referidos a la identidad personal está organizada alrededor de los componentes históricos de los que los sistemas psíquicos se asumen partícipes, así como de los objetos que condensan el sentido específico de las comunicaciones servitas.

El escapulario de la orden representa uno de los referentes materiales de sentido; en él, se centra una parte importante de la identidad personal del Siervo de María por tratarse del emblema que porta y lo identifica públicamente. A raíz del conflicto con el sacerdote del templo del Patrocinio y de la suspensión impuesta a las Siervas, quienes se niegan a renunciar a la custodia de la vestimenta de la Dolorosa, se ha prohibido a las mujeres portar sus escapularios, lo cual limita la expresión de su identidad.

Finalmente, la imagen de la Virgen Dolorosa aparece en los testimonios como el centro de la generalización simbólica que permite al sistema psíquico adjudicarse a sí, a partir de la prestación de sentido puesta a su disposición por la semántica religiosa, una identidad personal. El encuentro con la imagen, portadora de una pléyade de referentes semánticos que la dotan de una identidad plenamente definida, otorga al participante de la comunicación religiosa una serie de símbolos revestidos de trascendencia,

pero, al mismo tiempo, de familiaridad. El ser trascedente deviene, al mismo tiempo, una mujer cercana y amorosa que brinda su protección maternal y conmueve a quien reconoce en ella su filiación. Es la relación íntima entre madre e hijo; opera de manera similar a la relación equivalente en el sistema familiar, aunque de manera magnificada, debido al revestimiento trascendente del ser, de cuya participación en el amor se espera todo y que, por tanto, se constituye en el eje de la identidad personal.

Identidad programática

La identidad programática aparece en los testimonios de los Siervos de María del Patrocinio asociada a diferentes elementos regulados por el programa servita. En primer lugar, se encuentran los símbolos asociados a la pertenencia gestionada en obediencia de los procedimientos definidos por la Primera Orden y que define a los integrantes de la fraternidad como Siervos de María. El escapulario que los servitas deben portar durante las celebraciones eucarísticas y ritos asociados a la hiperdulía propia es un elemento fundamental dentro de las generalizaciones simbólicas que definen la identidad programática. El escapulario es un referente de identidad personal y programática de mayor relevancia para la fraternidad por el vínculo que simboliza no sólo con la orden, sino con toda la alegoría devocional mariana; en este sentido, es un objeto revestido de trascendencia.

En un sentido más evidente, la identidad programática se asocia directamente con los documentos fundacionales de la orden. En ellos, no sólo se precisa el carisma de la orden y su espíritu de servicio, sino también las prácticas ordinarias dotadas de sentido religioso que identifican a la fraternidad. El servicio a los enfermos —elemento central de la vocación de los Siervos de María— se asocia a la semántica propia de la orden, en especial, la figura de san Peregrino Laziosi, en quien los miembros de la fraternidad encuentran su modelo de vida religiosa. A este elemento de la identidad programática se asocian también las tareas fundamentales que, además de la veneración de María, definen la identidad institucional servita. La parte central de la veneración que rinden los siervos a su preciada imagen se materializa en la Corona Dolorosa. Los Siervos se reúnen cada semana para rezar la Corona y rememorar los dolores que en vida padeció la Virgen María. La Corona representa el vínculo que, como seres temporales, los servitas comparten con la Virgen María: el dolor humano.

Intimidad

Una de las categorías centrales de la investigación es la intimidad. Sus observables expresan el tipo de relación que sirve de catalizador para la trans-

figuración de la imagen de vestir de la Dolorosa en la persona de María que se hace presente y fractura el código de la comunicación religiosa. La intimidad refiere a cómo la vida interna y el sentir del devoto es relevante para la persona de María, así como los sentimientos, sufrimientos y afecciones de María se asumen como conocidos y relevantes para el devoto.

Puesto que la intimidad constituye el elemento preferente del código de la comunicación familiar, se sugiere su condensación como forma de sentido dentro de la religión, cual prestación del sistema familiar que, al asimilar la semántica propia del programa católico institucional y popular, brinda a María su carácter de madre, cuyo amor se magnifica por la trascendencia que el sistema psíquico del devoto le atribuye.

Como se muestra en los observables agrupados en la categoría *Amor*, en las observaciones realizadas durante la estancia de la Virgen en la Catedral Metropolitana, se presumen momentos de intimidad entre el devoto y María, cuando los feligreses visitan la imagen de la Dolorosa en el altar absidal del templo.

> Tras la espera, una mujer de mediana edad, alta, de cabello corto, aretes perlados y un vestido amarillo adornado con flores azules, camina hacia la imagen. Cuando está frente a ella se detiene, la observa, da unos pasos al frente y extiende su mano para tocar los labios de la Virgen. La mira por un momento como hablando con ella antes de abandonar el cuadro.
>
> Ella reza en silencio mientras acaricia delicadamente el rostro de la imagen con un lirio, como si quisiera recoger las lágrimas de la Dolorosa. Antes de santiguarse con la flor, la acerca a su rostro tratando de percibir el aroma sagrado, para después dejarla en la mano de la Virgen.
>
> Una mujer se acerca hasta la imagen, mira su cara y así se mantiene unos instantes; la acaricia y luego se santigua con la mano que tocó la imagen y se marcha.
>
> Otra mujer llega al altar y se coloca frente a la Virgen. Mira el rostro de María mientras toma entre sus manos la mantilla. Con delicadeza pasa su mano derecha por el bordado en oro del escapulario frontal y acaricia gentilmente a la Dolorosa. Después se persignar sin dejar de mirarla a los ojos. [10]

Las expresiones de ese amor íntimo revestido de trascendencia conforman una parte fundamental de las acciones registradas durante la observación etnográfica de las interacciones de los Siervos de María con la imagen

[10] Testimonios varios del *Relato Etnográfico, s. d.*

y los testimonios. El rito de vestir a la Virgen aparece en los testimonios de los servitas como un momento de profunda intimidad. La cercanía que se comparte con la Virgen que se deja vestir, el tocar sus ropas, el cuidado y respeto con el que se le trata permiten considerar estos pasajes como parte de los observables comprendidos en la categoría *Transfiguración*, debido a cómo tiene lugar la amorosa limpieza del rostro, las manos y los pies de la Virgen. En todo momento, parece que el servita posee un contacto íntimo con la mujer real y no con su representación.

> Con cuidado, toma la parte frontal del velo que cubre la cabeza de la Dolorosa y lo hace hacia atrás para descubrir su rostro. Mientras detiene el velo, con su mano derecha limpia con el algodón embebido, el rostro y el cabello de la imagen, poniendo especial atención a los delgados labios de la Dolorosa.[11]

Sistema económico

La intervención del conflicto como referente permanente fue un elemento inesperado dentro de esta investigación; enmarcó, además de la autodescripción que la comunicación servita produjo de sí, las implicaciones teóricas resultantes del respeto de la forma como el sistema religioso no sólo brinda prestaciones al sistema psíquico de los participantes del programa religioso popular, sino cómo dichas prestaciones entran en conflicto con prestaciones que, de manera simultánea, el sistema otorga a otros sistemas. En el caso de los Siervos de María del templo del Patrocinio, el conflicto evidenció cómo la suspensión y pérdida de la custodia de la imagen de la Virgen de Dolores fueron, al parecer, una consecuencia de la oposición entre las expectativas de operación organizadas de acuerdo con la semántica de la religiosidad popular y las expectativas propias del sistema económico acoplado al sistema de la religión.

Siguiendo a Niklas Luhmann, así como la posibilidad de que la religión otorgue a los sistemas psíquicos las prestaciones de absorción de inseguridad e identidad, el sistema religioso es capaz de poner a disposición del sistema económico, bajo la forma de prestación, los actos religiosos susceptibles a asimilarse según la estructura de expectativas de rentabilidad de la economía bajo la forma de atractivos turísticos de carácter religioso. Tal expectativa económica implica un acoplamiento estructural con el sistema político para la condensación de comunicaciones que, como decisiones políticas, movilicen los recursos técnicos y de gestión con la Arquidiócesis de Antequera y la organización de los agentes económicos que proveerán los recursos necesarios para la realización de la expectativa

[11] *Relato etnográfico, s. d.*

económica. La fiesta de la Virgen Dolorosa, el 15 de septiembre, así como la Procesión del Silencio, en la que la imagen de la Virgen de Dolores del Patrocinio desempeña un papel central, se han capitalizado como atractivos turísticos, lo cual modifica sensiblemente algunos de sus elementos para cumplir las expectativas mercadológicas del sistema económico. Una de las consecuencias es la pérdida del control de las festividades por parte de los Siervos de María. Sin embargo, dicha perdida se acompaña, como lo sugieren los observables y la "identidad cultural", de un trastrocamiento del sentido propio de la piedad servita, manifiesto en la vestimenta que personas ajenas a la orden imponen a la imagen.

> La Procesión del Silencio empezó como devoción y terminó como un negocio; para mí, ya es un desfile de imágenes. Se supone que, si vamos en Procesión del Silencio, ¿a qué voy? ¿a una fiesta? Voy a algo litúrgico, voy a algo sagrado. ¿Dónde está la devoción? Dime tú, ¿cuándo viste tú a las Siervas de María pintarrajeadas ahí con su mantilla y sus aretes grandes acompañando a la Virgen?[12]

Sistema psíquico

En los testimonios de los Siervos de María se encontraron remisiones de sentido que, dentro del paradigma epistémico que caracteriza el actual estado del continuo cognoscitivo del estudio interdisciplinar de la religión, puede identificarse con el concepto teológico *justificación*, entendido como una forma de certeza acerca de que el estado que guarda la realidad inmanente no representa una amenaza para la plenitud humana, la cual es capaz de enfrentar y superar el sufrimiento si asume como verdadero el proyecto salvífico de Dios, representado en Jesús de Nazaret. La certidumbre puede entenderse como parte de la prestación de absorción de inseguridad, excepto por el hecho de que ese estado de cosas no representa necesariamente una amenaza a la vida o a la felicidad. En este sentido, las remisiones de sentido en la comunicación religiosa participantes de dicha certeza y que surgieron durante el análisis de los documentos primarios se categorizaron como observables, como una prestación de la religión al sistema psíquico que abre una serie de interrogantes respecto de la naturaleza específica de tal prestación, pero que excede las pretensiones heurísticas de esta investigación.

Programa institucional

Tanto en los relatos etnográficos, como en las entrevistas complementarias, se identificaron observables relacionados con el programa del catolicismo

[12] *Entrevista, s. d.*

institucional que o constituyen el marco normativo y de sentido en el que se ubicaban los elementos institucionales del programa servita o contravienen tales elementos, lo cual genera un conflicto entre la fraternidad que buscaba honrarlos y la autoridad eclesial representada por el sacerdote a cargo del templo del Patrocinio. Los elementos detectados de la programación institucional entran en conflicto con el programa servita, ya sea por contravenir la semántica propia del programa religioso popular o por exacerbar una diferencia de interpretación teológica referida al papel de las imágenes religiosas dentro de la piedad orientada de manera institucional. Estos últimos elementos difícilmente pueden generalizarse dentro del sistema religioso, pues remiten a gradaciones contextuales que los participantes de la comunicación religiosa negocian de acuerdo con la complejidad asimilada de su entorno. De esta suerte, la preocupación servita por cambiar la ropa de la Virgen puede ser vista con agrado por parte de algunos sacerdotes, mientras que otros la verán con displicencia. En todo caso, esta exacerbación de la normativa ha resultado un impedimento recurrente para que la fraternidad siga la normatividad propia de la orden.

Seguridad

Junto con las categorías correspondientes a las variantes de las generalizaciones simbólicas que constituyen la prestación de identidad, la categoría *seguridad* abarca aquellos observables identificados en el testimonio de los miembros de la hermandad; tales observables permiten evidenciar la prestación de absorción de inseguridad frente a la contingencia de la realidad, lo cual posibilita el contacto íntimo del devoto con la imagen de María y la confianza en la reciprocidad del amor mariano. En los fragmentos de los testimonios que a continuación se presentan, la fraternidad expresa su confianza en la protección que la Dolorosa les brinda en consecuencia del amor que les profesa. Como medio de comunicación simbólicamente generalizado, el amor opera mediante remisiones de sentido cuya simbología remite a los estados internos que el sistema psíquico reconoce para sí y cuyo centro es un otro que se presume amado. Entonces, a partir de esa vivencia, el amor moviliza al actuar en concordancia con las propuestas comunicativas del ser amado. Debido a que el devoto establece una relación íntima con la persona transfigurada de María representada en la imagen, ésta es depositaria de ese amor que, por el concurso de la intimidad, se presume recíproco. En ese sentido, para el participante de la comunicación devocional, María se siente movida a actuar en consecuencia de ese amor profesado escuchando el ruego, allanando el camino del sufrimiento experimentado y protegiendo de las desventuras presentes y futuras a sus seres amados. La convicción que expresan los integrantes de la fraternidad servita se-

gún la respuesta de la Virgen denota la relación filial que vincula su existencia inmanente con la voluntad mediadora de la madre trascendente. Los fragmentos dan cuenta de cómo el sistema de la religión —en particular, tanto el programa católico popular como el institucional—, por medio de su configuración semántica y sus representaciones figurativas, pone a disposición de quienes de él participan un horizonte de sentido del que los sistemas psíquicos obtienen prestaciones para reducir la amenazante complejidad de su entorno.

> Yo, le digo "a ver María, hoy amanecí muy triste, amanecí desesperada, amanecí con muchos problemas. Pero tú, María, me vas a ayudar en este día, ¿qué es lo que vas a hacer? Tú dime cuál es el camino, qué cosa voy a agarrar, qué voy a hacer, por dónde ir. Dios te salve María. Santa María". Después, todo cambia, cambia la vida, el día se hace más ligero.[13]

Transfiguración

La categoría *transfiguración* comprende todos los observables identificados dentro de los relatos etnográficos y en los testimonios de los miembros de la fraternidad de los Siervos de María del Patrocinio, los cuales permiten al investigador, amparado en las premisas de la teoría de los sistemas sociales, afirmar que, dentro de la comunicación religiosa, ocurre una fractura del código inmanente/trascendente que se expresa como atribución de sentido por parte de los sistemas psíquicos de los devotos, quienes transforman a la imagen de vestir de la Virgen Dolorosa en la persona misma de María. Se recurre al concepto teológico de *transfiguración* en clara referencia al estado de transformación de la apariencia y la naturaleza de Jesús de Nazaret, la cual, de acuerdo con los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, permitió a sus discípulos comprender, por la vía de la percepción, su naturaleza divina. Así, la transfiguración puede entenderse como un cambio de estado por parte del sistema psíquico, en el que la representación figurativa de María cede su lugar a la persona representada, de manera que su materialidad física no la despoja de sus atributos de carácter trascendente, tal como los sanciona la semántica propia del catolicismo. En esta transformación, una determinada disposición de la percepción estética desempeña un papel importante debido a la semejanza figurativa que hace a la imagen portadora de los rasgos adjudicados a la persona concreta de María, pero sublimados y magnificados por su dignidad sobrehumana. Sin embargo, lejos de reducir el fenómeno a un artilugio perceptual, puede considerarse que la complejidad de la relación existente entre el devoto y la imagen brinda elementos para

[13] *Entrevista, s. d.*

explicar cómo esta transformación no se reduce a una mera apreciación de tipo artístico, sino que constituye un fenómeno religioso popular auténtico. En la base de esta explicación, se encuentra la conjetura teórica de que la transfiguración tiene lugar cuando el sistema psíquico del devoto participa de la comunicación religiosa en el nivel de la interacción y es capaz de establecer con la imagen una relación íntima, gracias al cuerpo de distinciones que la semántica del catolicismo pone a su disposición. La intimidad supone el interés recíproco en las vivencias de los participantes que, como en la comunicación familiar, se reconocen como personas. Así, la intimidad es la condición para la atribución de la vivencia amorosa dictada por la semántica religiosa asociada a la figura de María, en tanto que madre de Dios y mediadora ante él en favor de la desventura temporal humana. En María, la distinción entre *aeternitas/tempus* se condensa como unidad por la familiaridad que da la certeza de su condición humana, la cual, sin embargo, no le impide revestirse de divinidad. De esta manera, el medio de comunicación simbólicamente generalizado del amor permite atribuir a María la expectativa de movilización amorosa en favor del devoto, con lo que se garantiza el acceso a la intercesión debido al sentimiento amoroso compartido, lo cual es una paradoja, pues, aunque el objeto temporal cede su lugar a la mujer atemporal, que deviene inmanente, la certeza en la verdad expresada por el dogma religioso se fortalece.

En conformidad con lo anterior, se presentan, en primer lugar, los observables referidos a la percepción estética, como un primer componente del cambio de estado que experimenta el sistema psíquico al operar la transfiguración.

> Su cabeza agachada permanece ligeramente volteada a la izquierda, su rostro es delgado, de finas facciones, ojos grandes, entrecerrados y serenos; nariz recta y prominente, boca muy chica sobre un mentón pronunciado. A pesar de la expresión de infinita tristeza, el suyo es el rostro de una mujer hermosa y elegante. Una señora de luto, al mismo tiempo, vestida de fiesta. Corredentora y persona alternándose en el continuo de la experiencia organizada por la comunicación religiosa.[14]

Se trata de distinciones relacionadas con la percepción estética de la imagen que pueden encontrarse en las descripciones que el observador, desde su configuración como observador orientado hacia sí mismo, brinda en los relatos etnográficos cuando él se encuentra frente a la imagen y participa con ella, en una relación íntima:

[14] *Relato etnográfico, s. d.*

> Por obra del encuadre, la lente coloca la imagen en el centro de la composición: la base de su peña corta el cuadro por su parte inferior; a cada lado de la Virgen, un candelero con un cirio encendido; las flores adornan el altar posterior del Señor de la Columna, que le brinda a la Dolorosa un fondo iluminado por filos resplandecientes, y en el centro, la imagen de María con su cabeza inclinada ligeramente hacia la izquierda, con la mirada entrecerrada y el rictus de silenciosa tristeza. El resplandor corona su cabeza, brindándole un aire de suntuosa, pero cercana realeza. La mantilla de velo negro y la enlutada vestimenta compuesta por la túnica de cuello blanco, el escapulario profusamente ornamentado en color oro y el manto de filo dorado que cuelga de sus hombros, superando la peña y llegando hasta el piso, que brindan una dignidad única de doliente soberana que conjuga con su presencia lo numinoso y lo terrenal.[15]

Un elemento importante dentro de los relatos y las entrevistas realizadas que apunta a comprender el fenómeno de la transfiguración es la disposición afectiva hacia la persona de María, quien en ocasiones asume la forma de conmiseración, debido a la condición doliente de la Virgen o, en determinado momento, por las condiciones de la imagen. Las muestras de intimidad y dedicación amorosa más significativas se manifiestan cuando los servitas y los feligreses procuran los cuidados a la virgen. Según la lógica de la transfiguración, en el celo con el que se le procuran cuidados a la imagen es posible ver la consideración de su identidad femenina sin menoscabo de su divinidad.

Es importante señalar que el concepto de transfiguración no representa, desde la lógica de los sistemas psíquicos, un autoengaño o una mera reducción de vivencia religiosa a vivencia de carácter estético. La legitimidad de la distinción de la persona de María, en el cuerpo transfigurado de la imagen sin la pérdida de ninguno de sus atributos, no impide al sistema psíquico perder de vista que en todo momento se encuentra frente a un objeto inanimado, aunque dotado de carácter trascendente debido al colapso del código de la religión. En este sentido, el objeto terrenal y la mujer celestial se alternan en el continuo de las operaciones psíquicas dotadas de sentido religioso; de esta manera, parece que apuntan hacia la trascendencia y al momento siguiente a la inmanencia.

Siguiendo a Luhmann, utilizamos la figura de un oscilador binario, que permite al sistema psíquico adjudicar los atributos correspondientes a sus distinciones, de tal suerte que la imagen y la persona transfigurada comparten la realidad resultante siempre configurada por la semántica histórica del catolicismo.

[15] *Relato etnográfico, s. d.*

Conclusiones

Es posible afirmar que la imagen mariana es un referente material de sentido que facilita la circulación fiduciaria de distinciones religiosas susceptibles de operar como distinciones por los sistemas psíquicos. De acuerdo con los relatos etnográficos y los testimonios recogidos, dichas distinciones absorben la inseguridad del entorno, gracias al acceso inmediato a la imagen y a la atribución del reconocimiento mutuo de carácter íntimo que posee el devoto respecto de ella. Eso se traduce en un sentimiento de confianza acerca de la vivencia amorosa recíproca y de la disposición a la intermediación y asistencia sobrenatural recibida, en específico, de la imagen de la Virgen Dolorosa. Además, la imagen condensa el sentido propiamente religioso, en el cual, el devoto participó de manera previa en una unidad plenamente identificable, que tiene como centro el contacto o la presencia física de la imagen. Así, la condensación opera como una generalización simbólica que el sistema psíquico del devoto adjudica a sí mismo en correspondencia con sus propias distinciones religiosas, con lo cual conforma su identidad religiosa personal como Siervo de María. Parte de ese cúmulo de significados se asocia con las reglas y mandatos del programa religioso católico, en general, y con las que establece la Regla de Vida de la Orden de los Siervos de María. A estas reglas se suman los propios mandatos y usos a los que la tradición obliga y que forman parte del programa religioso popular. De esta manera, se conforma una identidad programática de la que cada Siervo de María (o feligrés que entra en contacto con la imagen en el contexto de una celebración religiosa específica) deriva una serie de protocolos, acciones, signos, enunciaciones y responsabilidades que definen su función, ya sea dentro de la fraternidad devocional o dentro del programa católico a propósito de la imagen. A estos componentes de la identidad personal, programática e institucional se suma la cultural, conformada por el cúmulo de los valores asociados a la hiperdulía —y, en este sentido, a la devoción a la Virgen Dolorosa—, en el contexto de la vocación de asistencia y servicio a los enfermos, propia de la Orden servita o a los que se asocian a la persona de María.

En este sentido, la imagen no sólo acota y restringe la orientación del sentido religioso de acuerdo con la semántica y el programa del catolicismo; también permite al sistema psíquico del devoto administrar el acceso a lo numinoso de manera cercana, debido a la relación que establece con la Virgen Dolorosa.

Para explicar este elemento fundamental a fin de describir la efectividad de la prestación religiosa mediada por símbolos, se recurre a la propia semántica del catolicismo, recuperando el concepto *transfiguración* como un estado de suplantación inducido desde el sistema psíquico, donde el objeto investido de un carácter trascendente ocupa dentro de la comuni-

cación religiosa el lugar de la persona representada. Gracias a este artilugio del acoplamiento entre comunicación religiosa y conciencia, el participante del grupo devocional es capaz de establecer una comunicación que puede identificarse dentro de la teoría de los sistemas sociales con el concepto *interacción*, referida al tipo de comunicación donde la presencia de los participantes puede tematizarse. Por otro lado, en la medida que aumenta la posibilidad de interacción física con la imagen, se presentan más condensaciones de sentido propias de la piedad popular. Este rasgo de la relación entre los sistemas psíquicos de los participantes de la comunicación religiosa y la imagen puede observarse más claramente durante la celebración de Semana Santa, en la cual, el carácter doliente de la Virgen parece atraer los gestos de conmiseración de sus devotos. De acuerdo con los testimonios recuperados, plenos de afectividad, en ese momento de cercanía el devoto desea tocar la mano, acariciar el rostro y besar el manto. Es el instante en que refiere esa cercanía como compañía, conmiseración, amor y protección. Es precisamente en ese trance cuando el atributo mariano parece imponerse al objeto y lo transforma en la persona de María de Nazaret; una suerte de transfiguración operada por la semántica propia de la religiosidad popular que actualiza los referentes de sentido propios del contacto íntimo, característicos de las expectativas de la comunicación familiar, dispuestos aquí como prestación para la operación del sistema religioso.

De acuerdo con las observaciones realizadas durante la estancia de la Virgen Dolorosa en la Catedral Metropolitana, en de la fraternidad servita y con los elementos que arrojan los testimonios, es posible afirmar que, dentro de la comunicación religiosa gatillada por la presencia de la imagen, opera una bifurcación del sentido respecto de ella: por un lado, se tiene conciencia de su naturaleza como una imagen de talla de madera; por otro, se mira en ella a la persona de María con la que se puede interactuar (hablar, vestir, procurar cuidados, asear tal como lo amerita su dignidad femenina; el estatuto de reina que merece amorosa pleitesía). En virtud de que María no es un personaje desconocido para el devoto, pues su biografía se detalla en el patrimonio doctrinal y tradicional del catolicismo, el sistema psíquico del devoto reconoce para sí un conocimiento de dicha biografía, lo que le permite entablar, dentro de la interacción, un tipo peculiar de relación con la persona transfigurada de María. Esta relación se caracteriza por un conocimiento recíproco que, dentro de la teoría de los sistemas sociales, asume la forma de intimidad. Una persona es íntima cuando su universo interno se vuelve relevante para otra y, esto es recíproco. En el caso de los Siervos de María, todos manifestaron un conocimiento de la interioridad de la persona de María y expresaron certeza en cuanto a la reciprocidad de ese conocimiento: ellos conocen a la virgen tanto como ella los conoce. Además, como es propio del sistema de la interacción, la circunstancia en la

que se encuentra la imagen es un elemento tematizable que interviene en la manera como desde el sistema psíquico del devoto se distingue, mediante atribución de sentido, el universo interno de María. En el caso de los Siervos de María, la humillación que recibió la imagen por parte del sacerdote, cuando se le amarró, encerró o trató como un objeto, tiene como referente explicativo la manera en que dichas acciones vulneran la dignidad de la imagen y a la persona de María. Lo mismo ocurre en la actualidad, cuando miran la imagen que durante años tuvieron a su cuidado cual "muñeca", vestida en forma ajena a su identidad personal.

En este sentido, se observó lo siguiente:

1. Los participantes interactúan con la imagen orientados por una relación íntima, en la que el conocimiento mutuo genera un sentimiento de conmiseración recíproca: la virgen conoce el pesar ajeno y recibe expresiones de compasión por el pesar propio.

2. Los participantes presentan ante la imagen solicitudes de asistencia sobrenatural, reclamos ante lo que se toma como una falta de escucha o intervención de la virgen, y agradecimientos por los portentos recibidos.

Las prestaciones recibidas a partir de esta relación íntima y mediada por el amor (en tanto que medio de comunicación simbólicamente generalizado), construida como forma de interacción, reafirman el sentimiento de confianza del sistema psíquico en el programa religioso del que participa, lo que hace más probable el mantenimiento de su filiación. Lo anterior es importante, pues permite la actualización recursiva de la comunicación religiosa dentro de los límites de la programación del sistema, asegurando su reproducción autopoiética.

Sin embargo, una consecuencia relevante de la investigación es el hecho de que, mediante la transfiguración de la imagen religiosa en persona, se abre un espacio en el interior de la interacción, donde el lado trascendente y desconocido de la forma binaria no sólo es familiar, sino que se hace presente (cobra inmanencia), fracturando el código inmanente/trascendente propio de la religión. Si esto es así, la imagen permite evidenciar una paradoja que subyace en la comunicación religiosa orientada por representaciones figurativas de personajes propios de su patrimonio semántico: su condición de posibilidad parece, al mismo tiempo, una condición de su imposibilidad.

El contacto íntimo que opera la transfiguración del símbolo en persona, violenta y hace colapsar al código inmanente/trascendente propio de la comunicación religiosa, trucando la inmaterial lejanía de la divinidad en presencia material, lo misterioso en familiar y, por tanto, la trascendencia en inmanencia. Es esta cercanía íntima la que refuerza en el devoto la pertenencia a un programa que no reconoce como distinto del del catolicismo institucional y que, ante su mirada, se encuentra revestido de naturalidad. La autodescripción operada por el sistema psíquico le indica que es la filia-

ción al programa católico lo que le permite estar ante la presencia de María y no únicamente ante una representación figurativa tallada en madera o, al menos, no en el momento de la interacción con ella. Paradójicamente, el programa católico popular, al contravenir la normatividad teológicamente sancionada del programa católico romano, refuerza su filiación a los sistemas psíquicos bajo la forma de identidad.

En medio de la observación de las interacciones de los devotos, con la imagen resulta imposible predecir en qué momento la propia estructura de la comunicación religiosa habrá de gatillar a partir de las observaciones del entorno la transfiguración de la imagen. Parece que, en las remisiones de sentido actualizadas por la comunicación propia de la religiosidad popular, operase un oscilador binario que, en un momento, apunta a la trascendencia, revistiendo el símbolo de un carácter sagrado para luego despojarlo de su vestidura trascendente. En todo caso, lo que parece consistente al tomar en su conjunto las observaciones es que esta oscilación tiene lugar cuando hay cercanía entre devoto e imagen.

Podemos decir, entonces, que en las remisiones de sentido actualizadas por la comunicación propia de la religiosidad popular y que irrumpe en los contextos religiosos institucionales parece operar un oscilador que por momentos apunta a la trascendencia, revistiendo el símbolo de un carácter sagrado para luego desacralizarlo y despojarlo amorosamente de toda vestidura trascendente, transfigurando al ser misterioso objeto de veneración en una persona familiar, digna de compasión y cariño, y revistiéndole, nuevamente, de su carácter trascendente.

En la misma constitución del símbolo, la frontera que separa lo mundano y lo profano aparece como una película permeable que la propia complejidad desarrollada de la religión, como sistema de comunicación, aprendió a administrar; tal es el caso de los símbolos religiosos. En este caso, las representaciones figurativas de la virgen María forman parte del cúmulo de objetos que permite orientar el sentido de la comunicación religiosa propia del programa católico (tanto en su vertiente institucional, como popular), de manera tal que el sistema es capaz de administrar la distinción base de su código binario: realidad inmanente/realidad trascendente. La imagen así entendida constituye una condensación de sentido que sirve a la autorreproducción del sistema, al permitir que se actualicen expectativas comunicativas referidas al código inmanente/trascendente que otorgan a los sistemas psíquicos de los participantes de dichas formas condensadas, dos prestaciones:

1. La absorción de inseguridad respecto del carácter amenazante de la realidad (reducción de complejidad).

2. La condensación en una unidad de remisiones de sentido que permiten la construcción de una identidad religiosa específica en lo personal, programático, institucional y cultural.

Entonces, la religión produce un sentimiento de confianza fundado en un estado de necesidad, determinado por una voluntad divina que garantiza el orden del mundo y reduce la inseguridad que los sistemas psíquicos experimentan ante el carácter contingente de la existencia cotidiana. Además, la religión permite que el sistema psíquico condense, en una unidad atribuida a sí, los referentes diversos y cambiantes del programa religioso institucional y popular para constituir su identidad personal bajo formas psíquicas o comunicativas del tipo "yo soy siervo de María", su identidad programática bajo formas como "nosotros nos guiamos por la regla de los siervos de María", la identidad institucional en formas como "los hombres se voltean y cantan mientras las mujeres cambian a la Virgen" y su identidad cultural por medio de los significados propios de la semántica del sistema de la religión, asociados a la imagen mariana.

Al final de este recorrido, puede observarse que la relación entre prestación y cultura es relevante para comprender cómo se relacionan ámbitos de sentido que, dentro de la cotidianidad de la experiencia, aparecen interpuestos, pero no plenamente diferenciados. En esta investigación se explora el tema de las prestaciones sociales a los sistemas psíquicos de los participantes de la fraternidad devocional de los Siervos de María, gatilladas a partir de la presencia de la imagen de la Virgen Dolorosa. Sin embargo, al hacerlo, se revelaron otras prestaciones que el sistema de la religión, gracias a la imagen, otorga a sistemas sociales, como la política y la economía, que, al presentarse, entran en conflicto con las expectativas generadas por las prestaciones otorgadas a los sistemas psíquicos.

El despojo que sufrieron los participantes de la fraternidad de los Siervos de María del Patrocinio operó en función de una prestación que la religión otorga, en contextos como el oaxaqueño, al sistema político acoplado estructuralmente al sistema económico. La política tiene la función, como sistema, de producir las decisiones vinculantes que organicen la operación de los demás sistemas sociales regionalmente asociados con ella, de tal manera que se logren alcanzar las expectativas de rendimiento que la propia política establece para sí y para ellos. En este sentido, las celebraciones religiosas en las que las imágenes, como la Virgen de Dolores del Patrocinio, participan y desempeñan un papel central pueden considerarse operaciones estructuradas de acuerdo con el código inmanente/trascendente, pero que, por la vía de la prestación, están a disposición de la política para ser tomadas como recurso asimilable a la operación política a manera de decisión. Así, en el contexto oaxaqueño, la imagen de la Virgen Dolorosa es un recurso para la producción de comunicaciones de gestión turística, operadas con los recursos del Estado bajo la expectativa de que dichas comunicaciones irriten lo suficiente a los sistemas psíquicos a fin de movilizarse según los fines económicos de tal gestión. Así, la imagen preserva su investidura tras-

cendente, sin evitar que se le considere producto turísticamente comercializable. La propia expectativa religiosa que supondría la pretensión programática institucional de la arquidiócesis de atraer feligreses y promover en ellos una actitud reverente y piadosa mediante la imagen —por la vía de la didáctica que le es propia—, trabaja, también, como un elemento favorable a la comercialización de la imagen. En función de dicha expectativa de la organización religiosa, cuya condensación constituye una operación irritada por el sistema político, se orientan decisiones tales como despojar de la propiedad del símbolo a sus custodios históricos, modificar la vestimenta de la dolorosa y permitir la intervención del templo por parte de agentes económicos particulares —irritados también por las decisiones políticas—, para celebrar en el templo del Patrocinio, festividades y actos litúrgicos, pero sensiblemente modificados, para ponerlos a tono con las expectativas de rentabilidad de los agentes económicos.

En los testimonios y en las observaciones realizadas durante la Procesión del Silencio, en 2013 y 2015, así como en el registro visual en las páginas de internet dedicadas a la promoción turística de las celebraciones de Semana Santa o de los atractivos relacionados con la imagen, puede observarse que la sencillez de la vestimenta cotidiana de los Siervos es cosa del pasado: la procesión da cuenta de una celebración intervenida para reflejar en las actividades que a ella se suman y en las diferentes vestimentas que se portan, aquellos valores que desde las expectativas del sistema político se distinguen como lo autóctono. De este modo, ahora, en un templo del Patrocinio repleto de feligreses, a la fiesta de la Virgen asisten mujeres que visten trajes típicos, hombres vestidos con guayabera negra y blanca; también mujeres igualmente ataviadas que reparten agua, grupos que ejecutan bailes típicos y personas que graban todo para diversos medios.

Las prestaciones sociales de la religión —en el caso de los sistemas psíquicos— producen una identidad cultural circunscrita a los límites de la semántica propia de la religiosidad popular, del programa que condensa la piedad propia de los Siervos de María y del programa institucional del catolicismo. Estos valores y esta identidad cultural espontáneamente condensada no se encuentran permeados por aquellos elementos que, como una reducción de complejidad, identifican al sistema político bajo lo *cultural oaxaqueño,* y que, a disposición de la operación del sistema religión mediante la toma de decisiones por parte de la organización diocesana, revisten con el hábito del folclor la celebración que remite a un vínculo de lo mundano con lo trascendente. Queda, sin embargo, este fenómeno de las prestaciones religiosas al sistema político y al económico como un problema a tratar en otra investigación.

LA MILPA DE LA VIRGEN DE TEPOZTLÁN, MORELOS: CONTEXTOS DE RELIGIOSIDAD POPULAR Y SABERES CAMPESINOS

Alicia María Juárez Becerril*

RESUMEN: En el barrio de La Santa Cruz, en Tepoztlán, Morelos, se lleva a cabo una celebración agrícola y ritual que trasciende hasta los campos de la comunidad. *La Acabada* constituye una compleja organización entre los habitantes, y dura dos días: el primero tiene lugar en el atrio de la iglesia, donde se preparan los alimentos, en especial tamales, envueltos con hojas de la caña de maíz recolectadas de la propia milpa de la Virgen. El segundo acontece en el terreno de la Virgen, donde los hombres labran sus tierras. El objetivo es que dichas tierras den una buena cosecha; entonces, se apoyan en rezos, música, compadrazgos y algunos elementos clave de meteorología indígena, como la cruz que protegerá el cultivo de las malas tempestades y vientos nefastos. De esta manera, los saberes campesinos acerca del crecimiento exacto de la planta, aunado a la estrecha relación con la divinidad femenina, expresan la cosmovisión y los elementos de religiosidad popular de una comunidad nahua.

ABSTRACT: In the barrio de La Santa Cruz, in Tepoztlan, Morelos, there is an agricultural and ritual celebration that transcends the community fields. *La Acabada*, is a complex organization among the inhabitants, which lasts two days: the first is held in the atrium of the church where food is prepared, especially tamales, wrapped with the leaves of corn, which were collected from the Virgin's own cornfield. The second day takes place in the land of the Virgin, where men work their lands. The main objective is that the lands of the Virgin give a good harvest, for this they rely on prayers, music, compadrazgos and some key elements of indigenous meteorology, such is the case of the cross that will protect the cultivation of bad storms and winds nefarious. In this way the peasant knowledge about the exact growth of the plant, coupled with the

close relationship with the female divinity, expresses the cosmovision and elements of popular religiosity of a nahua community.

Palabras clave
Milpa, santos, religiosidad popular, ritual, meteorología, cosmovisión.

Keywords
Milpa, saints, popular religiosity, ritual, meteorology, cosmovision.

Trabajar en el campo es una labor de reciprocidad; debe cuidarse la semilla para que dé fruto, el cual, a su vez, es el alimento para el hombre. *La Acabada* es el nombre que recibe la última etapa para abonar el cultivo de maíz en Tepoztlán, Morelos; puede decirse que es la finalización de una labor en la milpa. Sin embargo, parafraseando un testimonio de Elisa Portillo, "el trabajo en la milpa nunca se acaba, siempre seguimos trabajando".[1] En este sentido, las labores agrícolas corresponden a un ciclo de plantar, cuidar y cosechar para volver a empezar. Son etapas ligadas al calendario ritual, el cual se rige por cuatro fechas básicas: 2 de febrero, 3 de mayo, 15 de agosto y 2 de noviembre.[2]

En el barrio de la Santa Cruz, en Tepoztlán, una semana después de la fiesta en honor a san Salvador (6 de agosto), se lleva a cabo dicha celebración agrícola y ritual en los campos, donde se labran las tierras de la Virgen del Rosario y san Salvador para esperar una buena cosecha.

La Acabada constituye una compleja organización entre los habitantes de la comunidad con el fin de que las tierras —en este caso, del santo—[3] y la Virgen lleguen a buen término. La celebración se encuentra dentro de las actividades[4] de la mayordomía de la iglesia del barrio de la santa Cruz.

[1] Elisa Portillo, "Ser y estar, conviviendo con lo sagrado. El culto a los aires en Santo Domingo, Ocotitlán, Tepoztlán, Morelos", *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología,* México, Artificio Editores, 2016, p. 329.

[2] Cfr. Johanna Broda, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades,* México, INAH-UNAM, 2004, pp. 61-82.

[3] En realidad, es un cristo.

[4] Estas celebraciones dependen del santoral y comienzan con las festividades del 12 de diciembre.

Acerca de los terrenos de los santos y las vírgenes

Hoy en día existen claros ejemplos de que los santos poseen grandes parcelas de tierra que cuidan celosamente. Para conocer el hecho que originó sus bienes materiales, nos remontamos al siglo XVII, con el surgimiento de la comunidad indígena, y su evolución. Durante el XVIII, con la orientación mercantil de la producción; es decir, el antecedente del pueblo campesino actual. Por medio de la sustitución de los caciques y principales indios por el pueblo cabecera, en la función organizadora del trabajo y receptora de tributos, se detecta el papel de las cofradías —grupos de devoción de los santos— y las cajas de comunidad para financiar el comercio, lo que nos remite al libro *Cuando los banqueros eran santos*,[5] de Danièle Dehouve.

Por su parte, Beatriz Rojas plantea los orígenes de las mayordomías, pues la sociedad novohispana, una sociedad corporativa, se decía bajo la protección de un santo patrono.[6]

Sin embargo, un mecanismo empleado por los indios para proteger sus tierras en el siglo XVIII fue "ponerlas a nombre de los santos para extraerlas de la esfera civil e impedir que miembros ajenos al grupo indio que conformaba cada pueblo tuvieran acceso a ellas mediante su adquisición por vía de la compra […] El indio que vivió en el Virreinato logró reforzar sus esferas comunitarias, proteger sus tierras y sus formas propias de concepción del mundo. Para ello se valió […] de la figura de los santos católicos, y del uso de transacciones legales que en la mentalidad occidental tenían cabida solamente para la transferencia de tierras de propiedad privada".[7]

Asimismo, "para evitar que la tierra pasara de manos indias a manos de españoles, las comunidades utilizaron dos caminos, uno fue 'vender' los terrenos a los santos. Una vez realizada la operación, por su ilegalidad, no podía realizarse una 'composición' frente al real fisco; entonces, la transacción tenía un valor interno y sobre todo moral".[8] "No obstante, todas las transacciones legales donde se hablaba de los santos y sus tierras, se realizaban en las instalaciones del templo convento parroquial que estaba en

[5] Danièle Dehouve, *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero,* México, Universidad Autónoma de Guerrero y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2002.

[6] Cfr. Beatriz Rojas, "Privilegios como articulación del cuerpo político. Nueva España 1750-1821", en Beatriz Rojas (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas,* México, CIDE-Instituto Mora, 2007, pp. 45-84.

[7] Margarita Loera, Armando Arriaga, *Las laderas del volcán. Medio ambiente y paisajes históricos en Calimaya,* México, ENAH-INAH, 2010, p. 111.

[8] *Ibidem*, p. 114.

la cabecera de la República India, adonde acudían de todos los pueblos a realizar la operación".[9]

De esta manera, los santos patronos venerados por pueblos indígenas en los barrios y templos remitieron a complejas advocaciones que ocupan un lugar protagónico en los procesos ideológicos, desencadenados por la Conquista.[10] No sólo se les ubicaba en los altares domésticos, sino incluso en los solares, denominados, en algunos lugares, como *La Casita de los Santos*.

Santiago Apóstol, por ejemplo, en San Andrés Cholula, Puebla, posee grandes parcelas y engrandece sus terrenos con bienes en especie, ya sea oro o joyas, regalo de ricos fieles;[11] además, es cuidador de sus terrenos. Según este testimonio recopilado por Rivera: "Anteriormente salía a caballo a ver sus propiedades […] dicen que una vez un hombre bueno robó elotes y como andaba el patrón Santiago dicen que al ratero lo amarró, lo amarró con milpas, así, con las puras milpas y lo dejó ahí, ahí tirado y ya llegaron los que trabajaban los campos esos, ya lo desataron".[12]

En Tepoztlán, existen pocos trabajos que registran los terrenos de los santos; tal es el caso del estudio de Elisa Angelina Portillo Gutiérrez,[13] quien señala que en Santo Domingo, Ocotitlán, en Tepoztlán, las tierras se ubican en el cerro Mecuac.

Respecto del tema que nos ocupa en este artículo, citaré algunos documentos relacionados con las tierras de los santos, especialmente de San Salvador y la Virgen del Rosario, del *Archivo General de la Nación*.

Los terrenos de los santos

Si bien este artículo es una investigación en proceso, es necesario señalar que sigo la metodología braudeliana,[14] que dicta la observación de fenómenos sociales a través del tiempo, considerando que los fenómenos históricos son multifactoriales. Para ello, se trazó un plan de investigación que primero se encontró con la documentación bibliográfica del tema a investigar, las prácticas meteorológicas en la época colonial, tomando como

[9] *Ibidem*, p. 112.

[10] Cfr. Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos,* México, Universidad Veracruzana, 1998.

[11] Cfr. Ligia Rivera Domínguez, "Las nuevas funciones de los santos: Santiago Apóstol tutela el ciclo fértil del maíz", *Escritos Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje,* núm. 39-40, 2009, pp. 37-56.

[12] *Ibidem*, p. 46.

[13] E. Portillo, op. cit., p. 239.

[14] Fernand Braudel, "La larga duración", *La Historia y Ciencias Sociales,* Madrid, Alianza, 1970, pp. 60-106.

eje la localidad de Tepoztlán y sus ocho barrios, puesto que en el barrio de La Santa Cruz se localiza el objeto de estudio —las tierras del santo—. Por cuestiones metodológicas de delimitación, en esta primera etapa hablo de Tepoztlán, Mor., como una comunidad.

Para rastrear los orígenes de las tradiciones meteorológicas en los pueblos originarios de Tepoztlán y descubrirlas a través del sincretismo religioso en la Nueva España, junto con los terrenos de los santos, me ubiqué en un periodo que comprende del siglo XVI al XVIII.

Como comunidad agrícola, Tepoztlán ligó su calendario de actividades religiosas al cultivo de la tierra y a la figura de los santos, pidiendo, en ceremonias sincréticas, por cosechas abundantes y dando las gracias al término del ciclo. Dichos actos fueron muchas veces rechazados por la iglesia católica y éstos son los actos de fe o procesos que, si bien no resultaron judiciales contra los naturales, sí llegaron al registro de la Santa Inquisición como uno de los órganos dadores no sólo de justicia, sino como órgano rector de las buenas costumbres y protectora de la fe católica, por lo cual sí repartió castigos contra indios idólatras, datos que quedaron asentados en el Provisorato de Indios.

En 1701, inicia el gobierno borbónico que trajo a la Nueva España sus reformas, que incluían la desamortización de las tierras comunales, por lo que se trató de centralizar al gobierno directamente de España. Esto no sólo afectó al clero regular, sino también a las Repúblicas de Indios, pues fueron despojadas de sus tierras, o el natural las vendió cediendo a las presiones de los compradores o como resultado de las malas cosechas. En este sentido, como ya mencionamos antes, algunas comunidades tomaron un recurso legal para defender sus tierras comunales y las pusieron a nombre de un santo.

Uno de los documentos que se consultó en el *Archivo General de la Nación* (fechado en 1709) tiene su localización geográfica en el barrio de Santo Domingo, en Tepoztlán. En él hay una datación de los orígenes de la costumbre de la tierra del santo y explica cómo funciona desde entonces. El documento muestra que la propiedad de las tierras es comunal, una República de Indios, pero las tierras del santo son de la iglesia, aunque el trabajo en ellas es del pueblo: *cuatequil*, término que aún se utiliza para denominar el trabajo del pueblo. El documento, que es un pleito legal con el mayordomo, ofrece un panorama de la datación de dicho personaje, el cual cumplía funciones de administrador de las ganancias de la tierra del santo: manutención de la iglesia, gastos generados por el culto a la imagen, organización de las fiestas patronales y gastos de la comunidad.

En este caso se habla del gasto del mayordomo en defensa de la comunidad para evitar que se la llevaran a las minas de Taxco, pues existía la

obligación de mandar cierto número de hijos; sin embargo, la cantidad no se respetaba, por lo que recurrían a pleitos legales que las mismas comunidades debían costear. En este documento encontramos de qué manera, mediante el trabajo de la comunidad en las tierras de los santos, se cubrían esos gastos. Señala, también, cómo la comunidad realiza el trabajo en las tierras del santo y la administración recae en el mayordomo, quien tenía la obligación de rendir cuentas de las cosechas y las ganancias año tras año, asentándolas en el memorial que estaba en poder del escribano del pueblo.

El mayordomo declara que utilizó el dinero de las tierras de santo Domingo para pagar la construcción de la iglesia, a pesar de que las tierras eran propiedad de ésta; que el trabajo de siembra y cuidado de la milpa lo hicieron entre todos los hijos del pueblo; que se utilizó ese ingreso para necesidades específicas de la comunidad de naturales y no sólo para las fiestas patronales, pero que su administración sí recaía en un mayordomo; es decir, el alcalde del barrio de Santo Domingo. Deja ver que fue obligación de las tierras del santo, de los ocho barrios de Tepoztlán aportar dinero que provenía de la tierra de los santos para la construcción de su catedral mayor, la iglesia de Nuestra Señora de la Natividad.[15]

Si bien se trata de un documento acerca del barrio de Santo Domingo, es significativo porque su localización geográfica que casi colinda con las tierras de San Salvador y la Virgen del Rosario, perteneciente al barrio de la Santa Cruz. Además, muestra las dataciones históricas de los usos y las costumbres que se mantienen hasta hoy en Tepoztlán.

El "otro" papel de los santos y las vírgenes

En las comunidades campesinas de tradición mesoamericana, ciertas divinidades son recurrentes entre los tiemperos[16] para pedir lluvia y lograr una buena cosecha. En este sentido, algunos santos, cristos y vírgenes ayudan a que dichos especialistas rituales realicen su trabajo, lo que permite el beneficio y la estabilidad de las comunidades.

La relación con estas divinidades es totalmente horizontal y su función dentro de las comunidades puede ser motivo de castigo o regaño si no se cumple satisfactoriamente.[17] Si bien los santos y las vírgenes conservan sus

---

[15] Cfr. Archivo General de la Nación, Instituciones Coloniales.

[16] Cfr. Alicia María Juárez Becerril (coord. Ramiro Gómez), "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena,* México, Artificio Editores, 2013.

[17] Ramiro Gómez Arzapalo, Los santos. Mudos predicadores de otra historia, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.

atributos europeos y pertenecen a un santoral católico, establecido mediante la interpretación que los tiemperos, junto con las diferentes comunidades mesoamericanas, les han dado a lo largo de la historia, los santos adquieren otras dimensiones sustentadas en cómo ven la vida.

A partir de esto, ubicamos el término *religiosidad popular*, analizado ampliamente por Félix Báez-Jorge, en un contexto de ascendencia indígena, que identifica sistemas de creencias y prácticas en torno de lo sagrado, históricamente configuradas y estructuralmente condicionadas, construidas en condiciones mediadas por el dominio y la subalteridad. Por lo tanto, se considera un término útil porque "da cuenta de una realidad social que se vive en un grupo subalterno (grupo indígena) que se encuentra inmerso en un contexto social más amplio (Estado-nación), y que incorpora ciertos elementos que la oficialidad, tanto eclesial como estatal, le imponen, pero los reformula de tal manera que el resultado es un ritual acorde a su propia tradición cultural".[18]

Gracias a la labor etnográfica, especialistas como Gómez Arzapalo[19] han hecho una propuesta para el estudio de santos, vírgenes y cristos, según la religiosidad popular:

> La imagen del santo o virgen no es un ausente, sino que es él o ella. En este sentido, las figuras hechas de pasta, caña, resina o madera, incluso las pinturas o fotografías, aunque en menor proporción, representan a "una persona autónoma, con capacidad de decisión". Esta independencia y soberanía incluye no sólo la libre elección de hogar, vestimenta y alimentos, sino también a las amistades, con quienes las divinidades conviven durante las celebraciones. En contraposición, también tienen diferencias, rivalidades y recelos con otros.

Entonces, no es de extrañar que santos y vírgenes tengan extensiones de tierras, aunque comandadas por los humanos. "Ellos también tienen sus terrenitos para mantenerse; los ponen a trabajar y les dan fruto […] mantienen su capilla con todo lo necesario y hasta nos comparte".[20]

> Desde la oficialidad católica, Dios es quien actúa directamente y los santos tan sólo se valoran en cuanto modelo, ayuda o vía para llegar a Dios; se trata, por lo tanto, de una intermediación. En la religiosidad popular, los santos

[18] F. Báez, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena,* México, Universidad Veracruzana, 2011.

[19] R. Gómez, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial,* Madrid, Editorial Académica Española, 2012.

[20] *Testimonio.*

o vírgenes son los causantes directos de los infortunios o las benevolencias recibidas.

Para ello, existen múltiples oraciones dirigidas a los santos, para pedir la propiciación o control del elemento climático.[21] Los resultados obtenidos a partir de, no sólo las alabanzas dirigidas, sino las ofrendas, el ritual, la peregrinación y la organización dependen del humor de los santos.

> En el contexto católico se espera del santo un *milagro*. En términos de religiosidad popular, se espera un apoyo, en especial de la realidad material. Recordemos que se trata de una religión de la vida diaria y los problemas concretos; por ejemplo, la salud, el temporal, la cosecha y la prosperidad material son necesidades primordiales.

Ante este hecho, los santos y las vírgenes hacen presencia en los campos, ya sea para ver el crecimiento de las milpas o interceder para solicitar un buen clima. Suele montarse un altar momentáneo en medio de las cañas de maíz, donde se depositan sus imágenes para verificar y cuidar que los hombres hagan bien su trabajo (el arado de la tierra), así como para supervisar los preparativos de los alimentos que hacen las mujeres, a fin de que sus esposos tengan la fuerza de estar bajo el sol. La presencia de sus imágenes consiste en un apoyo para la realidad material de una buena cosecha.

Especialmente en las labores del campo, santos, vírgenes y cristos han interactuado a la par con otras entidades sagradas de la naturaleza.[22] Todos tienen una función, al igual que las comunidades, lo que permite el equilibrio y la armonía de los pueblos. De esta manera, si su "trabajo" no es satisfactorio u oportuno, como traer una buena lluvia para la tierra o eliminar a tiempo una granizada, se les sanciona y regaña ante los ojos de todos.

Etnografía de *La Acabada*

En Tepoztlán, *La Acabada* se particulariza por una organización social y ritual bien definida. Su finalidad es que la propia divinidad solvente sus gastos —mediante la cosecha que propiciará la venta de los granos de maíz— para su fiesta o para las necesidades de la iglesia.[23]

---

[21] A. M. Juárez, "Oraciones por el temporal. Santos en la religiosidad popular mexicana", *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular,* México, Universidad Intercontinental, México, 2017.

[22] Cfr. A. M. Juárez, op. cit.

[23] Tal es el caso del pavimento del atrio, la remodelación de escaleras, instalación de baños, entre otros.

Las actividades comienzan cuando días previos al domingo,[24] la comunidad va al terreno de la virgen del Rosario[25] por las hojas de maíz, especialmente aquellas que están tiradas o a punto de deshojarse de la caña; las llevan al atrio de la iglesia para limpiarlas y ocuparlas en la elaboración de tamales.



En el atrio pueden verse sillas y mesas con cientos de hojas; a un costado, la leña, las cacerolas y los ingredientes necesarios para cocinar. El sábado por la tarde comienzan a llegar las personas que desean participar en la elaboración de los alimentos; algunas, desde muy temprano ya limpiaron el atrio, fueron por la carne, desgranaron el maíz y compraron pan.

Alrededor de las seis de la tarde, mujeres y hombres preparan decenas de hojas, doblando la parte central para que no estén rígidas y sea posible envolver el tamal; mientras, otro grupo de mujeres revuelve la masa de maíz con frijol y la extienden sobre largas mesas para hacer bolitas y envolverlas con las hojas.





[24] Se trata del domingo posterior a la celebración de San Salvador.

[25] En agosto de 2016, se realizó La Acabada en los terrenos de la Virgen del Rosario.

La preparación de los tamales es un acto de convivencia, pues, al tiempo que se preparan los tamales, se ofrece pan y ponche, o alcohol a los asistentes, mientras un grupo de músicos ameniza el momento con la chirimía. Por más de cinco horas, la gente participa, hasta que, finalmente, se queda la Mayordomía responsable de velar.



Mientras tanto, en la iglesia puede observarse a San Salvador, resguardado por una cruz adornada con flores. Ésta se depositará en el campo para cuidar la milpa.

A la mañana siguiente, la gente que quiere ir a los terrenos del santo, arriba a las 6 de la mañana. Entre todos ayudan a subir cosas a las camionetas; además, las familias se organizan para preparar alimentos en la milpa y ofrecerla a quienes realizarán la abonada de la caña.

Después de media hora de camino, en las orillas del municipio de Tepoztlán, pasando por los poblados de San Andrés de la Cal y Santa Catarina del Monte, se encuentran los terrenos de los santos. La gente platica que antes el recorrido se hacía a pie, después a caballo y ahora en auto. Alrededor de cinco camionetas se estacionan en los caminos y se descargan cacerolas, leña, bancos, alimentos.

Los hombres que harán *La Acabada* se adentran al campo a las 8 de la mañana; entonces, las mujeres prenden el fogón para preparar los alimentos (algunos grupos familiares preparan mole con carne, otros pican fruta o hacen caldo de camarón y ceviche de pescado); mientras tanto, se reparte pan y café entre todos los asistentes y entre los santos, a quienes les han puesto un altar con su imagen. Dos hombres que se encuentran cerca del altar, florean la cruz que ayer resguardaba la imagen de san Salvador en la iglesia.



A las 11, comienza la repartición de alimentos para quienes están entre las cañas de maíz. Algunos se acercan para pedir su caldo; otros no se mueven de su lugar, porque saben que el alimento llegará hasta donde estén. Esta actividad tarda más de una hora, pues son más de 20 personas perdidas en el terreno. Con ellas se encuentra el par de músicos que amenizaba el día anterior, tocando el tambor y la chirimía todo el tiempo, desde que se colocó el altar para los santos, hasta ese momento, con la particularidad de que han recorrido cada uno de los límites del terreno de los santos con su música. Para ellos, se trata de que la planta también escuche y sienta las melodías con el propósito de alegrarla y que se logre.



Cuando la última caña recibió su abonada, el mayordomo, junto con su familia, transporta la cruz floreada, la cual se ató a una vara muy alta. La cruz recorre una orilla lateral de la milpa para llegar frente a ésta, donde se sembrará, sostenida también por grandes rocas. El acto implica la colaboración entre la mayordomía entrante y saliente, que cordialmente se abrazan y festejan por haber cumplido con su cargo y con los santos.





La cruz significa el término de *La Acabada*, ya que su presencia implica el cuidado del temporal, así como de la tierra y la semilla.

Al final, los participantes se juntan para disfrutar los alimentos y platicar de las experiencias pasadas y de la vida cotidiana del barrio.

A las 2 de la tarde, se recoge todo y se limpia el lugar. Las camionetas parten y realizan una parada en la entrada de Tepoztlán, donde iniciará un trayecto a pie hasta el barrio de La Santa Cruz. Quienes así lo quieren, salen en procesión cantando. Hasta el frente, la nueva y antigua mayordomía lleva matas de maíz e imágenes de San Salvador y la Virgen del Rosario. Se trata de un trayecto de, aproximadamente, una hora.

Al llegar a la iglesia, los mayordomos y sus esposas entran y se colocan hasta el altar, donde depositan las cañas de maíz. Es un momento para agradecer por el cumplimiento de la mayordomía saliente; en especial, por

el acto ritual de trabajar la milpa del santo, que consistirá en recoger las semillas para el alimento y los bienes materiales necesarios para las entidades divinas, lo cual depende de un buen temporal y del control y la protección que tenga la cruz depositada en el campo.

Reflexiones

La relación de las comunidades con la naturaleza está permeada por las tradiciones culturales de larga duración y reelaboración simbólica; asimismo, condicionadas por aspectos civiles y religiosos. Tales concepciones moldean el comportamiento del ser humano en sociedad y determinan los mecanismos de apropiación y utilización de la naturaleza. Precisamente, son los patrones de transformación de la naturaleza los que brindan información importante acerca del conocimiento ecológico tradicional, saber campesino que integra las formas y los conocimientos que han acumulado con el paso del tiempo las comunidades campesinas.

En tal sentido, el objetivo de este artículo es evidenciar la pertenencia de entidades divinas populares —santos y vírgenes— al campo, que, al mismo tiempo, se relaciona con las estrategias locales del control climático a partir de los saberes acumulados. Se trata de toda una filosofía ambiental mesoamericana que se nutre de la cosmovisión, ritualidad y la reciprocidad, donde todo forma parte de un colectivo. La observación cuidadosa del clima consiste en ubicar las alteraciones que sufre el medio ambiente y ubicar los efectos que causan en sus actividades cotidianas, en especial, en el trabajo agrícola.

APROXIMACIONES HISTÓRICAS Y ETNOGRÁFICAS: LA DEVOCIÓN POPULAR DEL SEÑOR DEL RAYO EN LA CIUDAD DE OAXACA

Ana Laura Vázquez Martínez*

Resumen: Este artículo presenta una aproximación histórica y etnográfica de la festividad del Señor del Rayo, cristo ubicado en la Catedral de Nuestra Señora de la Asunción, en Oaxaca. Se hace hincapié en la falta de estudios sobre la escultura y su relación festiva con el ciclo agrícola y con la conformación de un circuito de peregrinaje en los Valles Centrales. Contempla la historia, la tradición oral, la relación de la imagen con el ciclo agrícola y la etnografía de la festividad.

Abstract: This article presents a historical and ethnographic approach to the festivity of the Lord of the Beam, Christ located in the Cathedral of Our Lady of the Assumption, in Oaxaca. Emphasis is placed on the lack of studies on sculpture and its festive relation with the agricultural cycle and with the conformation of a pilgrimage circuit in the central valleys. Contemplate history, oral tradition, the relationship of the image with the agricultural cycle and the ethnography of the festival.

Palabras clave
Cristo, rayo, ciclo, agrícola, peregrinaje, Oaxaca, fenómenos naturales, peregrinos.

Keywords
Christ, beam, cycle, agricultural, Oaxaca, natural phenomena, pilgrims.

* Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

A pesar que la imagen de este cristo, el Señor del Rayo, no sólo se venera en Oaxaca,[1] es poca la información que se ha escrito en torno de su historia[2] y también son escasas las referencias sobre el origen de su devoción y festividad popular. Sin embargo, otras fuentes —la tradición oral, las entrevistas y la etnografía sobre el festejo— proporcionan datos esenciales para entender la importancia de este cristo en los Valles Centrales: su historia, su celebración y la razón por la cual los peregrinos visitan la imagen.[3] En este punto colocamos el objetivo del artículo: hacer una aproximación histórica y etnográfica con los datos recopilados hasta el momento sobre la devoción popular al Señor del Rayo.

El ciclo agrícola y los fenómenos naturales

Después de la Conquista, las imágenes religiosas funcionaron como referentes para instaurar una identidad local bajo el modelo del cristianismo, la cual no se dio de forma lineal, ya que sólo fueron un puente para reelaborar las costumbres mesoamericanas, como el control de la naturaleza, a fin de evitar ciertos desastres o fenómenos naturales. Los santos, vírgenes o cristos se utilizaron para establecer un equilibrio entre la sociedad y la naturaleza.

Estela Roselló explica que en el *Tercer concilio provincial* se menciona que los naturales reflejaban su devoción a las imágenes invocando la ayuda y energía de los dioses mesoamericanos para aliviar y controlar calamidades (pestes y hambrunas), castigos divinos y desastres naturales.[4] Tales rogativas o pedimentos se reelaboraron de manera más compleja, donde se catalogó a las imágenes cristianas y los naturales asignaron nuevas funciones: "resultaron santos ligados a las necesidades más imperiosas, pues la naturaleza parecía requerir estas mediaciones para funcionar equilibradamente; sobre

[1] Algunas fiestas importantes que se realizan en honor al Señor de Rayo fuera de la ciudad se llevan a cabo en San Andrés Teotilalpan, en Cuicatlán, Distrito de la Cañada; Soledad Etla, Villa de Etla, Distrito de Etla, y en la costa de Oaxaca, cerca de Pinotepa Nacional.

[2] Los trabajos, en general, son folletería y algunos artículos en revistas o libros sobre turismo, peregrinaje y de corte cultural informativo sobre santuarios.

[3] Para mayores referencias, el lector podrá consultar la tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos que lleva por título *Santuarios y cristos aparecidos en los Valles Centrales de Oaxaca. Circuito de visita y peregrinaje entre Etla, Huayapam, Ciudad Centro y Tlacolula*, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), investigación dirigida por la doctora Johanna Broda, del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, de la cual el presente artículo constituye parte de los primeros avances.

[4] Estela Roselló, *Así en la tierra como en el cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, Colmex, México, 2006, pp. 177-181.

todo en lo concerniente a los regímenes agrícolas relacionados con las lluvias, las secas, las nevadas o las heladas".[5]

A los santos se les convocó con mayor ahínco para mantener un equilibrio entre el hombre y su entorno social. Su culto y todo lo que implicaba al momento de ofrendarlos eran el remedio más efectivo ante esos fenómenos y cuidar del ciclo agrícola. Los desastres, afirma William Christian,[6] coincidían con la festividad de algún santo, por ello, decían que se encontraba "airado", entonces necesitaba atención y ofrendas, estar contento. Por su parte, Johanna Broda menciona que los santos religiosos se ligaban al complejo calendario agrícola por medio de una ordenación de fiestas:

> El culto agrícola mesoamericano, si bien gira alrededor de las fiestas patronales que se celebran en la iglesia de los pueblos, alcanza sus manifestaciones más características en ritos que se llevan a cabo en el paisaje que rodea las comunidades. Se trata de rituales íntimamente vinculados a los fenómenos de la naturaleza: el cultivo del maíz como alimento básico; la lluvia necesaria para su crecimiento, y el paisaje mismo en que los cerros, las cuevas, las rocas, los manantiales, etc., juegan un papel preponderante.[7]

En esta línea, Félix Báez afirma que la *intermediación simbólica* que cumplen los santos durante este proceso de acoplamiento es el de personas que aguardan a sus comunidades,[8] a quienes se les pedía por el control de las lluvias, el cuidado de las milpas, una buena cosecha y alejar tempestades:

> Los santos venerados por los pueblos indios se imaginaban vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera, como se ha visto, el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto a los santos, se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración numinosa, definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo sustrato cultural mesoamericano a donde debe acudirse para explicar, de manera com-

---

[5] Eduardo Merlo, "El culto a la lluvia en la Colonia. Los santos lluviosos", *Arqueología Mexicana,* vol. XVI, núm. 96, p. 64.

[6] William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II,* Nerea, Madrid, 1991.

[7] Johanna Broda, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* INAH/UNAM, México, 2004, pp. 61-62.

[8] Félix Báez, *Entre los nahuales y los santos,* Universidad Veracruzana, México, 2008, p. 11.

plementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que los héroes culturales, ancestros y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico.[9]

Además, los cristos representan:

> Una de las figuras más importantes de la religión popular: son considerados, en las jerarquías indígenas, de entre los santos, de los más importantes. Se conciben generalmente como seres vivos, que se comportan como los humanos: se enojan, están contentos, comen, descansan, trabajan, tienen relaciones de parentesco con otras entidades ––santos, cristos, vírgenes— son ambivalentes, es decir, protectores y benevolentes, pero también caprichosos, pues castigan y hacen daño. Por lo general, son los creadores de cuanto hay: la tierra, los astros, los animales y los humanos. Tienen la capacidad de convertirse y desdoblarse en otros seres; son los ancestros y protectores de los pueblos, los dadores del sustento, la salud y el trabajo. Controlan el clima, propician la fertilidad de la tierra y, con ello, el buen desarrollo de la agricultura. Por otro, lado son símbolos fundamentales de los territorios y referentes centrales de la construcción y reproducción de la identidad colectiva. Su culto y las actividades relacionadas con éste, como las procesiones y las peregrinaciones constituyen dispositivos privilegiados para la aproximación simbólica del territorio. Alrededor de los santuarios dedicados a ellos se conforman regiones devocionales, cuya extensión suele rebasar los límites administrativos de los estados y llegar incluso a otros países.[10]

Los cristos como imágenes religiosas tienen su propia historia, la cual se construye y legitima con base en los relatos fundacionales de cada comunidad y a sus necesidades más inmediatas. De acuerdo con Alicia Juárez y Ramiro Gómez, estos personajes y su jerarquía es relativa frente a otras imágenes religiosas (vírgenes, santos, ángeles, arcángeles), ya que cada culto tiene diferentes características. Para el área oaxaqueña, la imagen de Cristo y su relación con otros cristos, santos o vírgenes, establece relaciones de jerarquía, se complementan y se crean relaciones de parentesco. En este contexto, mucho más amplio, se coloca la devoción y religiosidad popular del Señor del Rayo en Oaxaca, que se festeja el 23 de octubre.

---

[9] *Ibidem,* 155.

[10] Alejandra Gámez, "Presentación", en Alicia Juárez y Ramiro Gómez Arzapalo (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* Artificio Editores, México, 2015, p. 8.

Notas históricas y de tradición oral sobre la imagen del Señor del Rayo

Diversos santos y cristos reemplazaron a la deidad de la lluvia, lo cual sucedió en los Valles Centrales de Oaxaca: el elemento del rayo representado por Cosijo, una deidad vinculada a la lluvia. En cada región y en cada comunidad se reinterpretó de distintas maneras y se le invocó con diversas prácticas propiciatorias;[11] de esta manera, surgieron varios mitos de aparición relacionados con las imágenes cristianas, como el Señor del Rayo, venerado en la catedral de Oaxaca. De acuerdo con los datos recopilados, Javier Urcid menciona lo siguiente:

> En el suroeste de Mesoamérica, las deidades de la lluvia tenían sus propios epítetos: Dzavui en mixteco, Chjoón-maje en mazateco, Tyoo en chatino, Cociyo en zapoteco […] la etimología de estos nombres se deriva de las palabras para *nubes*, *rayo* y *lluvia*. Tan central fue el culto a la lluvia en la antigua Oaxaca que varios grupos usaban el término *gentilicio* […] Wilfrido Cruz recogió en Oaxaca un relato que cuenta que 'en la cumbre de una montaña vivía desde antes del amanecer del mundo el Viejo Rayo de fuego, Cocijoguí. Era el rey y señor de todos los rayos grandes y pequeños. Al pie de su trono deslumbrante tenía bajo su custodia cuatro inmensas ollas de barro donde guardaba encerrados, en una, a las nubes; en la otra, al agua; en la tercera, al granizo, y en la cuarta, al aire. Cada una de estas ollas, a su vez, estaba vigilada por un rayo menor en forma de chintete o lagartija'.
> El resto de relato narra cómo a petición de la gente de ese entonces, el gran relámpago revela sus proezas ordenándole primero al rayo menor, Cocijozáa, liberar las nubes, y luego a Cocijoniza desatar la lluvia y el granizo. Desesperada, la gente le pidió al sol que intercediera. Así, el Viejo Rayo Fuego le pidió al cuarto rayo menor, Cocijopí, sacar al viento de su olla para que disipara las nubes y la tormenta.[12]

Retomando las ideas de Félix Báez, el dios de la lluvia, Cosijo, se cristianizó y colonizó; su culto se extendió desde inicios de la Colonia, pero se conservaron sus *propiedades retentivas,* porque que los indios seguían invocando a sus dioses para un buen temporal y para ello debían controlar la fuerza de la naturaleza (sequías, inundaciones, tormentas, granizo, hambruna, plagas).

---

[11] Miguel Bartolomé, "Elogio del politeísmo", *Cuadernos de Etnología,* núm. 3, pp. 34-35.

[12] Javier Urcid, "Personajes enmascarados. El Rayo, el Trueno, y la Lluvia en Oaxaca", *Arqueología Mexicana,* vol. XVI, núm. 96, p. 30.

Según Juan Yáñez,[13] el Señor del Rayo fue parte del primer programa artístico y devocional de la iglesia de Antequera en el siglo XVI. La imagen se describe como un "cristo de relieve y bulto bien acabado"[14] que ejecutaba la misión del Patronato Regio bajo el liderazgo de los primeros obispos dominicos, Juan López de Zárate (1535-1555), Bernardo de Alburquerque (1561-1579) y Bartolomé de Ledesma (1583-1604). El Señor del Rayo fue la expresión del culto de latría que distinguió a la iglesia antequerana desde finales del siglo XVI.[15]

Miguel Bartolomé afirma que el culto al Señor del Rayo es una devoción con más de 400 años y "hasta ahora no se había reparado en la vinculación del centenario culto al Cristo Señor del Rayo en Oaxaca y su relación con las antiguas deidades uránicas del trueno, el rayo y la lluvia";[16] esto es importante, porque como menciona el autor, la imagen no sólo significa este sincretismo que aconteció después de la Conquista, sino que también establece relación con otros santuarios e imágenes de cristos, con lo cual se conforma un circuito de visita y peregrinaje para agradecer por un buen temporal, lo cual explicaremos más adelante.

A pesar de los escasos datos documentales, la tradición oral es muy rica y el trabajo etnográfico ayuda a enmendar esta laguna para conocer parte del mito y su devoción, lo cual se ha vuelto de dominio popular. Se dice que la orden dominica escribió al rey Carlos V de España. Describieron que en la fábrica espiritual de la catedral de Oaxaca hacía falta una imagen imponente para seguir con las tareas de evangelización. Ante esto, la monarquía española colaboró con la implantación de cultos en las nuevas tierras. Su origen se remonta a 1540, cuando el primer obispo de Antequera, López de Zárate, solicitó a Carlos V el envío de una imagen de Cristo. Así comenzó la edificación de una sencilla iglesia con techo de paja donde se colocó.[17]

Así, se envió a Oaxaca un señor crucificado en tres piezas (cruz, los brazos y el cuerpo). Se dice que la escultura zarpó en el puerto de Veracruz, en Coatzacoalcos, pero ante la belleza de la imagen, los nativos decidieron quedársela. Otra versión menciona que el cristo gustó a los habitantes de Otatitlán, por lo que decidieron apropiársela y no regresarla; además, que el cristo se puso pesado y eso significó que ya no quería irse del lugar. Al ente-

[13] Juan Yáñez, "El santo Cristo de la catedral", en Una catedral en construcción, identidades en transformación: patrocinio política y discurso de las imágenes, Tesis doctoral, México, UNAM, 2016, pp. 15-176.

[14] *Ibidem,* 127.

[15] *Ibidem,* 151.

[16] Miguel Bartolomé, *op. cit.,* 34.

[17] *Idem*.

rarse, Carlos V y doña Juana enviaron otra imagen a la Villa de Antequera, que arribó en el año 1540, aproximadamente.[18]

Respecto de las características de la imagen, los datos sobre su manufactura son pocos. Hasta el momento, el único que describe a grandes rasgos la imagen es Juan Yáñez.

> El Señor del Rayo es un crucificado de madera que, efectivamente, puede considerarse del siglo XVI. Se trata de un cristo apenas cubierto por el paño de pureza […] que evidencia un trabajo correcto de la anatomía, en los brazos extendidos por una cruz dorada —ya del siglo XIX— y el relieve de los costillares; respecto al encarnado de la pieza, destacan las heridas sangrantes de la Pasión, mientras que el rostro expresa el dramatismo de una imagen desfallecida, patente en el tratamiento de la cabeza caída sobre el pecho, los ojos y boca entreabiertos con expresión ya exánime.[19]

De acuerdo con las características del cristo, siguiendo la propuesta de Enrique Rivas,[20] la escultura tiene como dimensión el tamaño natural de un hombre, mide entre 1.55 y 1.65 m; en cuanto al color de piel, aunque Yáñez menciona que es oscura, los peregrinos afirman que su color es el de un cristo moreno; otros dicen que tiene color blanco porque vino de España. La imagen, por tanto, alude al pasaje de la vida de Cristo al momento de su crucifixión,[21] lo que significa que está colocado en una cruz con el rostro hacia abajo, sus manos y pies clavados en la cruz, su herida a un costado, su corona de espinas y cubierto con su taparrabos.

La capilla del Señor del Rayo es única en su tipo, porque cuenta con un pequeño coro sobre la entrada principal y la nave se encuentra dividida en cuatro partes por arcos decorados. En los tramos hay cúpulas octagonales, de gajos con estrellas que simulan el cielo, y los arcos forman perchinas con una enorme flor dorada. En los cuatro lunetos del lado izquierdo y en uno del lado derecho se representan escenas del *Nuevo Testamento*. En el tímpano de fondo hay una Última Cena que se alza por encima del retablo neoclásico. "El retablo […] consta tan sólo de dos columnas de capitel corintio y fuste estriado totalmente doradas, al igual que

[18] Mario Schneider, "Historia y milagro. Señor del Rayo, Oaxaca, Oaxaca", en *Cristos, santos y vírgenes. Santuarios y devociones de México*, México, Planeta, 1995, p. 106.

[19] Juan Yáñez, *op. cit., p.* 152.

[20] Enrique Rivas, "Tipología de los cristos en México", *La ruta de los santuarios en México,* Esquilo, México, 1994, pp. 39-42. Él propone tres tamaños en el análisis de los cristos: natural, mayor al natural y menor al natural.

[21] *Ibidem*, p. 39.

las pilastras que están un poco más atrás, retomado el conjunto con un frontón corbo roto".[22]

En 1553, se describía a la catedral como un templo modesto con paredes de adobe, techo de paja y carrizos, muy propicio para incendios y al cual afectarían las fuertes lluvias. El nombre del cristo[23] tiene su origen en la aparición de un rayo; es decir, el primer milagro se manifestó un día que las tormentas alcanzaron la catedral, sobresaliendo un tremendo rayo, incendiándola y reduciéndola a cenizas; sin embargo, el cristo no tuvo menor daño ante el fuego incesante. De ahí nació la designación *Señor del Rayo*. Los atributos o pedimentos que se hacen a la imagen están relacionados —desde ese momento hasta la actualidad— con petición y control de lluvias, granizo o tormentas. Sin embargo, en la documentación se hace referencia al cristo con los nombres: Señor o Cristo Crucificado, Santísimo Cristo o Señor de las Misericordias.

El obispo Tomás Monterroso (1664-1678) menciona que, desde entonces, a la imagen se le pedía por su intersección para evitar grandes tempestades y rayos, incluso terremotos que causaban los demonios al violentar las nubes. En 1666, se ordenó sacar en procesión a la imagen junto con otras más, como la de San Marcial, patrono de la ciudad, y la Virgen de la Soledad, para cuidar tanto del cielo como de la tierra.[24]

Hasta el momento hay algunas referencias en los Libros de Actas (sesiones de cabildo eclesiástico) donde se pide por la intersección del Cristo para calmar tempestades, evitar sequías y prevenir terremotos en los Valles Centrales de Oaxaca. El 16 de mayo de 1704, por ejemplo, se sacó en procesión junto con la Virgen de la Soledad, para evitar más calamidades, como los terremotos. Después de la procesión, iniciaría un novenario:

> En la ciudad de Antequera, ciudad de Oaxaca, en diez y seis días del mes de mayo de mil setecientos y cuatro, estando en la Sala Capitular los señores de Cabildo […] se presidió con el tenor siguiente: [se llamó] a los señores capitulares de esta iglesia para que mañana diez y seis del presente mes de mayo se juntaron en la Sala Capitular una carta que la muy Noble Leal Ciudad de Antequera ejerciera a su ilustrísima quien la remite este Cabildo […] lo que más convenga y de todo lo que se ordenase se dé no-

[22] Descripción de la capilla, cédula localizada en la entrada principal de la capilla del Señor del Rayo.

[23] Siguiendo nuevamente a Enrique Rivas, el nombre de las esculturas puede referir a lugares, a la población donde se les guarda culto, a su ubicación primitiva, el material de su elaboración, las causas de su aparición, sus atributos u objetos asociados a la imagen.

[24] Juan Yáñez, *op. cit., pp.* 151 y 152.

> ticia a su Ilustrísima para que sobre de ello mande lo que fuere del mayor servicio de Dios.
> Experimentando Antequera y su República de la Misericordia aún tiempo de la amenaza del castigo y la piedad del castigo de los terremotos que padeció en día y noche y que se vio el estrago y halló el alivio de padecerlo gracias a la imagen de nuestra señora Virgen de La Soledad en su sagrado templo, a quienes por encargo cuida de todas las calamidades […] y a sus clamores se dignó vuestra Ilustrísima de sacarla en procesión con la sagrada imagen de las Misericordias (el Señor del Rayo) y colocarlas en la santa Iglesia, Catedral donde dio vuestra Ilustrísima principio al novenario.[25]

La devoción al Cristo continuó en ascenso. Durante el mandato de Eulogio Gregorio Guillow y Zavala (1821-1922), se mandó restaurar la catedral: se le modificó la vista interior y se incorporaron vitrales, imágenes y pinturas. Con el párroco, presbítero Renato Méndez Aquino, se construyó la cruz de la cual se sostiene la escultura y se instauró de manera oficial su festividad el 23 de octubre.

La documentación eclesiástica refiere que también se le honraba con una vela y una pequeña verbena el primer viernes de Cuaresma, por lo que en 1765 se mandó adornar con morillos y carrizos, lo que produjo un gasto aproximado de un mil 200 pesos, que debían coordinar el administrador de la Colecturía de las Benditas Almas del Purgatorio, el mayordomo Francisco Moreno del Castillo y el contador Francisco Antonio del Pomar.[26] Hoy en día, la Asociación del Señor del Rayo, en coordinación con el párroco del Sagrario Metropolitano, se encarga de organizar la festividad. Los fondos, en gran parte, provienen de las limosnas.

En cuanto a las virtudes o favores atribuidos por sus devotos o peregrinos, concede milagros como la curación de enfermedades, la obtención de un buen trabajo, así como la petición de lluvias y la maduración de las semillas para obtener una buena cosecha.[27] Se dice que su poder viene de su nombre, del elemento del rayo. El rayo, a través de la lluvia, beneficia el cultivo de sus campos.

Por su parte, Damián González[28] sostiene que el dios del Rayo, Cocijo, era el encargado de enviar agua para las sementeras; a él se acudía para solicitar buenas cosechas, bienestar y salud, en general. Hoy en día, en la

---

[25] Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Antequera Oaxaca (AHAAO), Fondo Cabildo, Sección Gobierno, Serie Actas, Libro 1.

[26] AHAAO, Fondo Parroquial, Sección Disciplinar, Serie Fábrica Espiritual, caja 34, expediente 2.

[27] Entrevistas realizadas a los peregrinos, octubre de 2015.

[28] Damián González, *op. cit.,* pp. 160-170.

sierra sur se acude a las *Casas del Rayo* para ofrendar y hacer peticiones de abundante lluvia y el crecimiento del maíz. Esta tradición siguió hasta después de la llegada de los españoles, lo que propició el sincretismo entre imágenes cristianas y su asociación con el rayo, misma función que hace el Cristo en la catedral de Oaxaca.

Los dioses relacionados con la lluvia en Oaxaca fueron importantes; ésta es la función que jugó el Cristo al reemplazar a Cosijo: "los pueblos agrícolas de Mesoamérica requirieron, ya en la Nueva España, personajes que sustituyeran a las antiguas deidades del agua y de la lluvia, de ahí que algunos de los santos cristianos tomaran ese papel o lo continuaran desde el Viejo Mundo. La época colonial estuvo llena de devociones y cultos populares a los santos propiciadores de lluvias, y muchos de ellos continúan hasta nuestros días".[29]



Imagen 1. Estandarte del Señor del Rayo, por Ana Laura Vázquez Martínez, 2015.

En 2013, el arzobispo, monseñor José Luis Chávez, y el presbítero del Sagrario Metropolitano, Carlos Franco Pérez, en coordinación con la Asociación del Rayo y la cooperación de los fieles, inicia, a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia y la Secretaría de Desarrollo Social, la restauración de la imagen, con un costo de poco más de 110 mil pesos, fondos que recaudó la Asociación del Señor del Rayo por medio de convites, desayunos, rifas, bailes y otras actividades. Se restauró la capilla donde se alberga la imagen, se limpió el dorado de las molduras y se taparon las grietas de la bóveda.[30]

[29] Eduardo Merlo, *op. cit., p.* 64.

[30] "Una capilla para el Señor del Rayo. Cristo en la Catedral", Oaxaca.

Otra medida de precaución que tomó la Asociación del Rayo en 2016, junto con el encargado del Sagrario Metropolitano, el párroco Alejandro Rodríguez González, fue la hechura de una réplica del Señor Crucificado para conservar la imagen original. La Asociación del Rayo con fondos de la iglesia y de la comunidad mandaron hacer la nueva imagen para trasladarla al coro en días de fiesta y en su celebración principal salir en procesión. La réplica de la imagen estuvo a cargo de varios artesanos.

La visita y el pedimento al Señor del Rayo: circuito de visita y peregrinaje

Recapitulando algunas ideas que hemos mencionado, la devoción popular al Señor del Rayo es parte de un proceso histórico mayúsculo que se vivió en Mesoamérica y que dio como resultado el sincretismo y uso de las imágenes religiosas, a las cuales los indios encontraron y otorgaron nuevos usos, atributos y poderes. De esta manera, el ciclo agrícola y su preocupación por renovarlo y pedir que siempre estuviera en equilibrio incorporaron las nuevas imágenes religiosas, con el propósito, también, de mitigar con devoción los desastres naturales. Procesiones, peregrinaciones, misas, rezos y pedimentos fueron algunas prácticas sociales para lograr el objetivo.

En Oaxaca, específicamente en los Valles Centrales, existen cuatros santuarios con gran convocatoria regional, sobre todo durante febrero-marzo (Cuaresma) y octubre. Los santuarios son: Miércoles de Ceniza y la visita al Señor de Huayapam; quinto viernes de Cuaresma y la visita al Señor de las Peñas; segundo domingo de octubre y la visita al Señor de Tlacolula, y 23 de octubre y la visita al Señor del Rayo, lo que conforma un circuito de visita y peregrinaje relacionado con el ciclo agrícola que inicia en Cuaresma y culmina entre octubre y noviembre.

Johanna Broda menciona que el ciclo agrícola y el tiempo de renovación de la tierra, si bien gira alrededor de las fiestas patronales celebradas en los santuarios de los pueblos, se representan de mejor manera en una serie de rituales que emprenden las comunidades[31] donde se pide por una buena cosecha, el cuidado del rebaño, la bendición de semillas y por lluvias en los tiempos de sequía, y al final se agradece por todo.

En los Valles se establecen importantes circuitos de visita y peregrinaje a santuarios donde se solemniza la pasión e imagen de Cristo para equilibrar el orden natural, social y simbólico. En Cuaresma son importantes las peregrinaciones, pues durante "los meses de febrero y marzo hay pocas actividades agrícolas, por lo que las peregrinaciones en Cuaresma son más

[31] Johanna Broda, *op. cit.*, p. 61.

que importantes, ya que hay una renovación y equilibrio de las relaciones comunitarias para promover los intercambios colectivos, comerciales y de compadrazgo".[32] Durante este tiempo, al iniciar Cuaresma, son obligadas las visitas al Señor de las Peñas (Distrito de Etla) y al Señor de Huayapam (Distrito Centro) son obligadas, a fin de rogar por lluvias, bendecir semillas y ahuyentar la sequía; así, los pedimentos (ofrendas en miniatura con piedras, animales de plástico, madera, entre otros, representan milpas, pozos, rebaños, casas) se colocan en los paisajes donde apareció el Cristo. Es una manera bastante común de ofrendar la tierra en los santuarios.[33]

Ahora, la visita y peregrinaje a los santuarios dedicados al Señor del Rayo y al Cristo de Tlacolula se caracterizan porque marcan la conclusión del circuito de peregrinaje que se inició en Cuaresma. Los peregrinos visitan el día de su fiesta a ambos cristos y muchos peregrinos extienden su visita hasta noviembre. La festividad del Señor de Tlacolula se realiza el segundo domingo de octubre y la festividad del Señor del Rayo se lleva a cabo el 23 de octubre. Estas visitas, a diferencia de los santuarios en Cuaresma (febrero-marzo), agradecen lo que les concedió la tierra con intervención del Cristo. En ambas festividades hay procesiones con las imágenes y en las calendas sobresalen las marmotas en forma de mazorcas y frutos como símbolo de que han recogido y recogerán una buena siembra.

De manera específica, al Señor de Tlacolula se le pide tener éxito y un comercio abundante. Al Señor del Rayo se le ofrece una misa donde se le agradece el cese de tempestades y granizo, porque no afectó sus sembradíos. Al respecto, Miguel Bartolomé menciona:

> El 23 de octubre de cada año, la imagen es conmemorada durante una semana de rezos y devociones, que concluyen al iniciarse la fiesta de muertos el 31 de octubre, lo que coincide con las ceremonias mesoamericanas locales de primicias de las cosechas. Es más que una coincidencia que la conmemoración del Señor del Rayo se festeje durante la semana previa al agradecimiento de las primicias posibilitadas por las lluvias y que involucra, también, un culto sincrético a los antepasados, por lo que aparece claramente identificado con las deidades del trueno, el rayo y la lluvia.[34]

---

[32] Aline Hémond y Marina Goloubinoff, "El Vía Crucis del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero", en Annamária Lammel; Marina Goloubinoff, y E.Katz (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo I, Quito, Abya-Yala, 1997.

[33] *Vid.* Ana Vázquez, *Cristos hermanos: El Señor de las Peñas y el Señor de Huayapam. Circuito de visita en los Valles Centrales de Oaxaca*, 2018.

[34] Miguel Bartolomé, *op. cit.,* pp. 34 y 35.

Este circuito de visita y peregrinaje que concluye con la festividad del Señor del Rayo es importante, pues se complementan y refuerzan las mandas de los peregrinos. El ciclo agrícola debe estar equilibrado con las visitas a tales santuarios durante Cuaresma y octubre y noviembre. Este circuito que se realiza en los Valles Centrales se complementa con la realización de las fiestas patronales en cada comunidad; por ello se refuerzan los lazos parentales (entre las personas y las imágenes religiosas), las redes comerciales y religiosas entre las comunidades; se entreteje una región devocional en la cual sobresalen estos cuatro santuarios por las numerosas peregrinaciones que reciben durante todo el año, y de manera particular en estos meses.

La festividad del Señor del Rayo: notas etnográficas

La festividad tiene una duración del 13 al 24 de octubre, aunque el día principal es el 23; sin embargo, las procesiones y visitas de los peregrinos continúan realizándose tres o cinco días después, sin dejar de lado que el Cristo Crucificado recibe como visita, diariamente, un mínimo de 500 personas.[35] El 13 de octubre inicia la antevíspera de dicha festividad con el repique de las campanas de la catedral, acompañado de los estruendosos cohetes que marcaron la salida del primer convite[36] a las cinco de la tarde. Las madrinas de calenda, mojigangas, monos de calenda, devotos y peregrinos están listos para anunciar los festejos en honor al Señor del Rayo. Durante el convite se recorren las principales calles del centro durante tres o cuatro horas.

Del miércoles 14 al 22 de octubre inicia la novena, la cual consiste en ofrecer en la catedral rosarios por diferentes agrupaciones civiles y eclesiásticas con el propósito de rendir culto a la imagen. Los horarios de culto son a las 12 de la tarde, y seis y siete de la noche. Durante la asistencia al novenario, en el rosario de las seis de la tarde, se obsequia a los asistentes una imagen del Cristo, y en el rosario de las siete de la noche, se ofrece de cenar a los asistentes (atole, café o champurrado, tamales, tortas, tostadas, empanadas, pan dulce o tacos). También hay dos días en los que se celebran misas especiales para la unción de enfermos y un rosario por la reconciliación de la paz.

Durante el convite, la Asociación del Rayo pasea con carrizos verdes como símbolo de la maduración de las semillas y frutos. Estas cañas tienen unos listones de colores, pero sobresale el color rojo que, según los peregrinos, se coloca a los espantapájaros o a las cruces para alejar el granizo y los

[35] *Ibidem*, p. 34.

[36] *Convite* significa salir a las calles a convidar por medio de dulces, comida y bebida para invitar a la gente y anunciar el festejo.

malos aires en los campos. La Asociación reparte estas varas de carrizo en cada capellanía para invitar a la festividad del Señor del Rayo. También se observan monos de calenda en forma de maíz y animales, así como frutos (piñas y manzanas). Los monos representan una buena cosecha, por ello la importancia de llevarlos en procesión como agradecimiento al Señor del Rayo. Algunos animales son los saltamontes o grillos y los pájaros que representan el agua en la cosecha.

La logística de la festividad se encuentra a cargo de la Asociación del Señor del Rayo, la cual se constituye y coordina de manera voluntaria y rotativa por los devotos de la ciudad y de otras comunidades. A pesar de ello, siempre debe tener la aprobación de los párrocos en turno del Sagrario Metropolitano. Sus actividades son las siguientes: organizar la novena, contratar a los floristas para adornar la catedral, organizar las calendas, procesiones y convites, vigilar y organizar las mañanitas y la vela el 23 de octubre; asimismo, ofrecer a los peregrinos desayunos y comidas durante su estancia.

La víspera de la festividad inicia el 21 de octubre; además de agendar al encargado del novenario, la Asociación del Rayo vigila la limpieza y seguridad de la catedral y está al pendiente de que los floristas inicien del 20 al 22 de octubre el aderezo de las naves de la catedral. Primero se prepara la imagen, la cual se colocará al centro del coro, mientras los coheteros comienzan la hechura del castillo, los toritos y la cámara de cohetes. Ese mismo día, se ofrece una misa especial en nombre de la Asociación a las 12 de la tarde.

Después de la misa, inicia el traslado de la imagen del Señor del Rayo, de su capilla al altar mayor de la catedral. La Asociación del Rayo previamente ha señalado los espacios para la procesión que se realizará alrededor del coro (dentro de la catedral). Los peregrinos y gente de la ciudad llegan para tomar un lugar y ver, incluso tocar, al Cristo. A la una de la tarde, cargadores de la imagen del Señor del Rayo,[37] bajan la imagen de la capilla y la trasladan. Durante este tiempo, se ordena a la gente en filas con el propósito de acordonar la salida de la imagen; se reparten veladoras e incienso para aromatizar el momento y el lugar. Se cierran las puertas de la catedral. Otros cargadores toman la escultura de la Virgen de la Dolorosa para acompañar al Señor del Rayo. Una vez que la imagen se encuentra en el altar mayor, el párroco coloca nuevamente la corona de espinas y con flores y arcos se simula una capilla de temporal.

[37] Se trata de aproximadamente 10 jóvenes, quienes, vestidos de color negro y con guantes de látex, se encargan de bajar la imagen de su capilla y ayudan al padre a cambiar al Cristo y cargarlo durante la procesión dentro de la catedral para después colocarlo en el altar mayor.



Imagen 2. Cargadores bajan al Señor del Rayo de su capilla para trasladarlo al altar mayor. Ana Laura Vázquez Martínez, 2015.

A las seis de la tarde, cohetes anuncian la primera calenda en honor al Cristo, que se acompaña de carros alegóricos donde se simula con personas la imagen del Señor del Rayo y de la Virgen de la Dolorosa. El cohetero encabeza la procesión, después sigue la banda de viento y le siguen los monos de calenda, algunas comitivas de las capillas y barrios, además de peregrinos y gente de la ciudad. La calenda dura entre tres y cuatro horas; a lo largo del recorrido, se reparten dulces, mezcal, comida e imágenes del Señor del Rayo; llega nuevamente a la catedral a las nueve o 10 de la noche, dando por concluidas las actividades del día.

El 22 de octubre se celebran cuatro misas eucarísticas entre ocho de la mañana y las 11 la noche. A las cuatro de la tarde, se arregla el atrio de la catedral con un escenario donde se presentan bailes regionales de Zaachila, Tlacolula, la mixteca y los Valles Centrales. La actividad más importante ocurre a las 11 de la noche, ya que las puertas de la catedral se dejan abiertas toda la noche, porque a las 12 se tocan *Las Mañanitas*, dedicadas al Señor del Rayo, y se recibe a los peregrinos. La Asociación del Rayo y algunos voluntarios ofrecen tamales, pan dulce y tortas.

Luego inicia el día mayor. Entre las tres y cuatro de la mañana llegan a la catedral los relicarios más antiguos de la Arquidiócesis; representan la llegada de santos y vírgenes para celebrar y acompañar la fiesta del Señor del Rayo.

A las cuatro de la mañana, salen en procesión todas las hermandades con sus relicarios para recorrer las calles principales. Cada relicario está dedicado a un santo, virgen o cristo. De manera simbólica, el Señor del Rayo encabeza la solemne procesión acompañado por la Virgen de la Soledad, la

Virgen del Rosario, la Virgen de la Merced, Santo Domingo, el Cristo del Perdón y el Cristo de las Llagas.

En cada esquina, suena la banda de viento y un *tedeum*. La procesión dura alrededor de dos horas. Cuando los estandartes llegan de nuevo a la catedral, vuelven a cantarse *Las Mañanitas*. De siete a nueve de la mañana se ofrecen desayunos a las personas que velaron la imagen y estuvieron en la procesión de los estandartes, la cual se repite a las cinco de la tarde para despedir a las hermandades.

Por la tarde, a las tres, se ofrecen alimentos afuera de la catedral; largas filas de peregrinos se forman por su plato de mole y arroz; al mismo tiempo, en el templete, inician los eventos culturales. Entre siete y ocho se celebran los rosarios correspondientes y a las nueve se queman el castillo y los toritos; la celebración continúa gran parte de la noche.

En ocasiones, los estandartes de las capellanías no se encuentran disponibles para acompañar la procesión del 23 de octubre, por lo que se convoca a aquellos particulares, civiles y familiares devotos del Señor del Rayo.



Imagen 3. Santos patronos y vírgenes que acompañan la festividad.
Ana Laura Vázquez Martínez, 2016.

El 24 de octubre inicia con la celebración de tres misas eucarísticas, a las ocho y 10 de la mañana y 12 de la tarde; a la una, fieles y peregrinos forman una valla para trasladar la imagen del Señor del Rayo del altar mayor de la catedral a su capilla original. Los cargadores llevan la imagen, la visten y nuevamente colocan la cruz, lo cual significa el fin del ciclo festivo; sin embargo, el Cristo sigue recibiendo numerosas peregrinaciones. La imagen tendrá como lugar permanente el altar mayor, junto a la Virgen de la Asunción.

DE SANTOS CATÓLICOS E HISTORIAS: COFRADÍA EN SANTA CRUZ DEL QUICHÉ, GUATEMALA

Alba Patricia Hernández Soc*

Resumen: Este artículo habla de la celebración del Niño de la Cruz, la cual se lleva a cabo en Santa Cruz del Quiché, Guatemala, donde la mayoría de sus habitantes son mayas quichés. El Niño de la Cruz pertenece a una cofradía familiar; para su celebración, el 3 de mayo, se dan cita diversas cofradías con sus respectivos númenes católicos y se pone al descubierto una compleja manifestación ritual.

Abstract: This article talks about the celebration of the Niño de la Cruz, which takes place in Santa Cruz del Quiché, Guatemala, where the majority of its inhabitants are Quiché Maya. El Niño de la Cruz belongs to a family fraternity; for its celebration, on May 3, several brotherhoods with their respective Catholic figures meet and a complex ritual manifestation is exposed.

Palabras clave:
Santos católicos, mayas quichés, Guatemala.

Keywords:
Catholic saints, quiché maya, Guatemala.

En Guatemala, las asociaciones religiosas tienen un papel importante para la celebración de los diversos rituales católicos; tal es el caso de cofradías de mujeres, ladinos, rurales e indígenas.

Este trabajo se concentrará en cofradías indígenas, ubicadas en la cabecera municipal de Santa Cruz del Quiché. Una de estas organizaciones cuenta con una estructura jerárquica, mantiene símbolos y realiza actividades con fines

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

religiosos y de asistencia a enfermos de la comunidad. También existen otras cofradías familiares, las cuales no cuentan con una organización compleja, pues pertenecen al ámbito familiar. Ambos tipos de organización, la cofradía con organización jerárquica y las familiares, basan sus prácticas en la filosofía de la religión católica, donde se revelan manifestaciones culturales propias.

La cofradía en Santa Cruz del Quiché permitió que las personas con autoridad y los más viejos se reunieran y gozaran de cierta autonomía para celebrar su vida religiosa. Si bien la cofradía comparte los mismos santos católicos con la iglesia católica, también se puede señalar que en este mismo espacio confluyen los dominados y los dominantes; de igual manera, dentro de la cofradía se expresa la relación de lo sagrado/profano, que se reflejará según los términos del pueblo.

El trabajo se presenta en cuatro apartados; el primero versa sobre un panorama general de la historia de los quichés, con énfasis en el aspecto religioso; el segundo, sobre información etnográfica recopilada en 2010, en Santa Cruz del Quiché, durante la celebración del Niño de la Cruz; el tercero muestra la organización social de la cofradía de santa Cecilia y la Inmaculada Virgen de la Concepción; finalmente, se presentan las conclusiones.

Contexto histórico

Durante la época precolonial, los quichés tenían su centro político, administrativo y religioso en Gumarcaj, conocido como Utatlán. Robert Carmack refiere que este pueblo proviene de la zona de la costa del golfo (1225 d. C.) y habla chontal-nahua del área de Tabasco y Veracruz:

> Las crónicas asocian varias prácticas consuetudinarias con los antepasados quichés, similares a las descritas para el área de la costa del golfo. Por ejemplo, bajo diferentes nombres, las principales deidades de la costa del golfo eran adoradas por los caudillos quichés. Tojil, la deidad máxima de los primeros antepasados, se identifica en el *Popol Vuh* como Yolcuat-Quitzalcuat. Ésta es forma nahua de Kukulchán, una deidad principal de la costa del golfo. La segunda en importancia de las primitivas deidades quichés se llama Awilix, nombre que parece ser una abreviatura de C´abawil Ixchel (Edmonson, 1965). Como en el área de la costa del golfo, los quichés asociaban esta deidad con la luna. Jakawitz; la tercera deidad principal de los antepasados quichés, posiblemente era el dios mercader de los pueblos de la costa del golfo. El *Popol Vuh* nos informa que las abejas y las avispas eran el símbolo de este dios, insectos que simbolizaban también al dios mercader de la gente de la costa del golfo.[1]

[1] Robert Carmack, *Evolución del reino quiché*, Guatemala, Piedra Santa, 1979, p. 188.

Respecto de la propuesta de Carmack, uno de los aspectos relevantes es que, en la cosmovisión[2] de los quichés, la naturaleza es un ser animado, a quien se debe realizar diversos rituales en momentos precisos, ya sea en cerros, cuevas, montañas, oquedades, ríos o lagos. Por su parte, a las piedras "se les vestía con bellos ropajes y se les adornaba con oro y piedras preciosas. Se les ofrendaba animales, plantas, incienso y sangre humana".[3] La vida ritual, al celebrarse, generaba lazos de reciprocidad entre las entidades de la naturaleza y el ser humano.

En la mirada del otro[4]

En palabras de Bernal Díaz del Castillo, "Cortés siempre tuvo los pensamientos muy altos y la ambición de mandar y señorear [,] quiso en todo remedar a Alejandro Macedonio […] tuvo noticia [de] que en la provincia

[2] De acuerdo con Johanna Broda, la cosmovisión es la visión estructurada de la realidad. Es decir, los grupos sociales ordenan y explican su entorno, lo dotan de significados coherentes que responden a sus propias lógicas de concebir, analizar y aprehender el mundo. *Vid.* Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Eucrecia Maupomé (coords.), *Arqueastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH/Universidad Nacional Autónoma de México, 1991. pp.461-500.

[3] R. Carmack, *op cit.,* p. 189.

[4] Michel De Certeau señala que, en la construcción del *otro*, hay una diferencia entre el *aquí* y *allá;* es decir, un abismo entre lo nuevo y lo antiguo. Además, se establece un poder de quien nombra o refiere al *otro;* sin embargo, quien nombra no tiene una realidad completa, porque lo hace a partir de su "orden cosmológico tradicional, que sirve de armazón a la exposición, pero es un cuadro tapizado de innumerables espejos rotos donde se refleja la misma fisura (mitad eso, mitad aquello)". Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2010. p. 215.

En este sentido, Todorov explica que la relación con el *otro* se establece en diversas dimensiones, en un *ir* y *venir* en la construcción de la realidad. Así, destaca que existen tres procesos medulares: "Primero hay un juicio de valor (un plano axiológico): el *otro* es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero, o bien, como se prefiere decir en esta época, es mi igual o es inferior a mí […] En segundo lugar, está la acción de acercamiento o alejamiento en relación con el *otro* (un plano praxiológico): adopto los valores del *otro,* me identifico con él; o asimilo el otro a mí, le impongo mi propia imagen; entre la sumisión al *otro* y la sumisión del *otro* hay un tercer punto, que es la neutralidad o indiferencia. En tercer lugar, conozco o ignoro la identidad del *otro* (éste es un plano epistémico); evidentemente, no hay aquí ningún absoluto, sino una graduación infinita entre los estados de conocimiento más o menos elevados […] El conocimiento no implica el amor, ni a la inversa; y ninguno de los dos implica por la identificación con el otro, ni es implicado por ella a conquistar, amar y conocer, son comportamientos autónomos". Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 2003. p. 195. Así, el proceso evangelizador señaló al *otro*, lo nombró y pretendió conquistarlo.

de Guatimala había recios pueblos e de mucha gente, e que había minas, acordó de enviar a la conquistar y poblar a Pedro de Alvarado".[5] El 6 de diciembre de 1523, Alvarado emprende esta nueva expedición hacia el sur; llega a lo que hoy conocemos como Guatemala a principios de 1524. Se adentra a Quetzaltenango y se da el primer enfrentamiento:

> Los españoles demostraron ser muy superiores a los k´iche´s, el más poderoso de los pueblos mayas del altiplano. Que los k´iche´s superaran ampliamente en número a Alvarado y sus hombres parece haber importado poco para su causa. Tampoco es probable que hayan sido derrotados, porque los jefes de los grupos indígenas del altiplano, incluyendo a los vecinos kaqchikeles y tz´utujiles, rechazaran sus llamamientos para formar un frente unido contra los invasores. Más bien, como explica George Lovell, "el impacto físico y sicológico que la caballería tuvo en un pueblo que nunca había visto en acción a un caballo y su jinete fue tan arrollador como la superioridad del acero y las armas de fuego contra el arco y la flecha".[6]

Entre los acompañantes de Pedro de Alvarado, se encontraban los misioneros religiosos. Agustín Estrada Monroy señala que, en el *Título de Otzoyá*, se narra que "venían con el adelantado, cuatro padres de la orden de san Francisco, y otros dos dominicos, llamábanse uno Fr. Gonzalo y otro Fr. Francisco y otro Fr. Juan Doctor y Fr. Martín. Estos frailes fueron los que bautizaron a estos cuatro caciques".[7]

Para nuestro interés, resaltamos la importancia de los dominicos[8] en la zona del Quiché. Dentro de su proceder evangelizador, sobresale la idea de

[5] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral, 1989, p. 430.

[6] Christopher Lutz, *Santiago de Guatemala. Historia social y económica. 1541-1773*, Guatemala, Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2005, p. 1.

[7] Agustín Estrada, *Datos para la historia de la iglesia de Guatemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala/Biblioteca "Goathemala", 1972, p. 41.

[8] De acuerdo con la filosofía de esta orden, su principal pilar es predicar en nombre de Jesucristo. Su representante fue Domingo de Guzmán, quien vivió entre 1170-1221. Rodolfo Hernández puntualiza que "al tener lugar el descubrimiento de América, los dominicos se sintieron preparados, con una tradición de siglos, para la evangelización del nuevo mundo. La primera misión de los dominicos en América estaba constituida por 16 frailes, que llegaron a la isla Española o santo Domingo en 1510 y 1511. Otros llegaron en los años inmediatos. Cuando se cumplieron diez años de permanencia en América, en 1521, los dominicos ya estaban en la Española, Puerto Rico, Cuba, Jamaica, Margarita y el norte de Venezuela. En 1526 entraron a México, extendiéndose en seguida a Guatemala, Centroamérica y el norte de Colombia". Rodolfo Hernández, *La orden de los dominicos en el reino de Guatemala. 1535-1700*, Guatemala, Universidad de San Carlos/Dirección General de Investigaciones/Escuela de Historia/Programa Universitario de Investigaciones

un adoctrinamiento sin violencia —es decir, sin las armas— y su circunscripción al mismo territorio que ocuparon los quichés. En 1544, fundaron su primer convento en Sacapulas, donde se siguió la siguiente estrategia para adoctrinar a las nuevas almas:

> Se prohibió la entrada a los españoles en la región, "para que los nativos no fueran escandalizados por la conducta de los malos cristianos". Fundación y fomento de los pueblos, centros comunitarios, misiones y parroquias. La evangelización debía comenzar primero con los caciques para que ellos fueran los propios agentes de evangelización. Los nativos no se utilizarían para trabajos que no fueran en beneficio de ellos. Los predicadores deberían aprender la lengua de los nativos. Se utilizarían la música y los cánticos como medio de atracción y facilidad para aprender "la doctrina cristiana". Se utilizarían las *Doctrinas* (catecismos, redactados en la propia lengua indígena). Se emplearían las representaciones teatrales para explicar los principales misterios de la fe católica".[9]

En palabras de Severo Martínez, el objetivo fue erradicar las creencias heredadas por siglos y rendir culto a una pequeña figura humana fijada sobre dos maderillas entrecruzadas, figura que presentaba, además, el aspecto de los propios conquistadores: tez pálida y lenguas barbas.[10]

En el siglo XVI, la cofradía llegó a tierras del altiplano guatemalteco. Según Flavio Rojas Lima, para los indígenas, esta organización social se convirtió en un elemento estructural de gran relevancia, funcionó como un reducto social y cultural frente a las formas de dominación colonial y neocolonial, se mantuvo como un obstáculo ante la expansión de formas más modernas y dinámicas de organización social, y persistió como un foco activo de la identidad y seguridad colectivas del indígena tradicional.[11] La cofradía gozó de la validación del clero como un espacio institucional, pero, a la vez, sancionó las prácticas religiosas de los pueblos.

Elías Zamora analiza la resistencia de los mayas[12] del siglo XVI y apunta:

---

de Historia de Guatemala/Instituto de Investigaciones Históricas y Antropológicas y Arqueológicas, 2000, p. 11.

[9] *Ibidem*, p. 13.

[10] Severo Martínez, *La patria del criollo. Ensayo de la interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. México, Ediciones en Marcha, 1994, pp. 66-69.

[11] Flavio Rojas, "La cofradía: reducto cultural indígena", *Seminario de Integración Social guatemalteca*, Guatemala, 1988.

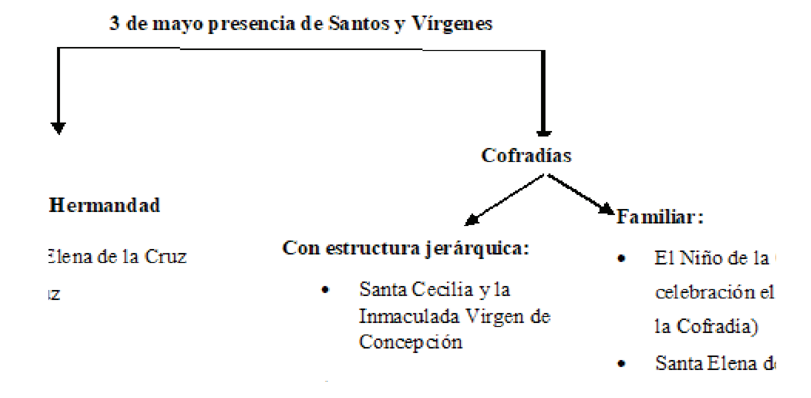
[12] Para este trabajo, se utiliza el término pueblo maya. Éste refiere a una posición política de los pueblos mayas como tal. Para mayor información, Morna Macleod, "De brechas a puentes. Las reivindicaciones de identidad y cultura en el movimiento maya de Guatemala", en José Alejos (ed.) *Dialogando alteridades. Identidades y poder en Guatemala,* México, IIF/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 39-82.

> La congregación permitió a los mayas poner en marcha mecanismos de resistencia cultural que impidieron su disolución. Los antiguos patrilinajes, pese a la presión de las autoridades y los religiosos, permanecieron en el seno de los pueblos, mantuvieron sus formas de organización y gobierno, sus bienes colectivos y sus símbolos de identidad. En algunos lugares, frente a presiones excesivas, adquirieron la forma de cofradías indígenas, transformando su nombre y tomando como protector algún santo cristiano, dando origen así a una de las instituciones más característica de los pueblos mayas de las tierras altas.[13]

El autor refiere que el sistema colonial buscó romper con las estructuras de integración comunitaria; sin embargo, no perfiló que los sistemas de cargos cobrarían tanta fuerza en la vida social de los pueblos mayas, lo cual se refleja en la actualidad.

Celebración del Niño de la Cruz

La celebración del Día de la Cruz tiene relevancia en cuanto anuncia la llegada de los temporales, o como diría Broda, "se festeja el advenimiento de la estación de lluvias y el inicio del ciclo agrícola".[14] De tal manera que en este apartad, se desarrollará la etnografía de la fiesta de la Cruz, en el poblado de Santa Cruz del Quiché, donde ocupan un lugar central el Niño de la Cruz y diversas cofradías. Para adentrar al lector, presento un diagrama donde se plasma la participación de los santos, así como su pertenencia a la iglesia o a la cofradía.



[13] Elías Zamora, *Resistencia maya a la colonización: levantamientos indígenas en Guatemala durante el siglo XVI*.

[14] J. Broda, "La fiesta de la santa Cruz entre los nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana", en Antonio Garrido (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2005, p. 68.

El 1 de mayo, en la catedral de Santa Cruz del Quiché, se instala una cruz de madera de tres metros de alto por medio metro de ancho y se le coloca una estola blanca alrededor de los dos brazos. La hermandad de la catedral apoya en la organización del evento, realiza arreglos florales, compra adornos y brinda sus servicios a la iglesia la mayor parte del día.

En el poblado, hay dos grupos importantes que comparten la celebración del 3 de mayo: la hermandad y la cofradía de santa Cecilia y de la Inmaculada Virgen de la Concepción, así como otras cofradías familiares. La hermandad participa directamente con la iglesia y la cofradía lo hace en paralelo; a veces, de manera coordinada, otras, alejada de los auspicios de la institución clerical.

La cofradía de santa Cecilia y la de la Inmaculada Virgen de la Concepción tienen una organización compleja y jerárquica que se ha transmitido a lo largo de varias generaciones por más de 112 años. En palabras de sus miembros, la cofradía es tan antigua como la fundación del pueblo. Esta cofradía adoptó la imagen de santa Cecilia porque, de acuerdo con su versión, hace muchos años, ella ocupó la fiesta patronal, pero las autoridades la cambiaron a santa Elena de la Cruz. Ahora, la fiesta departamental y oficial es el 18 de agosto.

2 de mayo: antes de la alborada

Desde la madrugada inician las actividades en la casa del cofrade de santa Cecilia y la Inmaculada Virgen de la Concepción. Un grupo de cuatro mujeres se encarga de la elaboración del atol sagrado. En una habitación especial y a los pies de la santa y la virgen, se prende un incensario lleno de carbón y copal para iniciar con la elaboración de esta bebida.

En el piso hay varios petates para sentarse. A los pies de santa Cecilia y de la Inmaculada Virgen de la Concepción hay bandejas llenas de cacao, maíz y semillas de zapote. Una de las mujeres comienza con la preparación, se hinca y en una olla de barro coloca poco a poco los tres ingredientes. Con su mano, la mujer entremezcla el maíz, el cacao y la semilla del zapote. El roce de la mano con la olla provoca un sonido único que, en ocasiones, se asemeja a un tambor que inunda todo el lugar con un golpeteo.

Las otras mujeres observan cómo poco a poco se mezclan los ingredientes y se sahúma el lugar; el ayudante es el único que entra y sale de la habitación.

> Es mi don, es de mi cabeza, es mucho trabajo. Lleva zapuyulo, que es la semilla del zapote y cacao. Yo lo compro todo y lo hago todo. El chajom, que es un tamal grande, se cuece, después se deshace. Antes no teníamos el motor, en piedra se tenía que moler y queda un pozol.

> La primera vez que hice el atol fue cuando murió mi esposo, molí el zapuyulo y empecé hacer mi atol. El zapuyulo se va a comprar a Xela, Quetzaltengo, ahí ya está tostado. Para hacerlo, sólo lo tanteo. Para hacer el atol se tarda uno como una hora o más, yo sólo lo empiezo a hacer, no tomo el tiempo; cuando me doy cuenta, ya está. La mano se curva para no lastimarse. Este atol sólo se da en las cofradías. Hay pocas mujeres, dos o tres que sabemos hacer el atol.[15]

En la habitación todo se llena de un ambiente sagrado; no se puede abrir la puerta porque el atol es como el pan: si le entra aire, no se levanta. Terminan de mezclarse los tres ingredientes; el hombre que tiene una tinaja llena de agua en sus manos, antes de lanzarla, expresa "en el nombre de Dios" y con fuerza deposita el líquido. Esto se repite hasta llenar la olla.

Desde las alturas, el líquido se vierte para hacer presión sobre la masa que, en contacto con el agua, flota; con ella, las mujeres hacen bolitas que depositan en otro recipiente lleno de agua purificada. Sólo los cofrades y alperes podrán probar esta esencia de la masa, máximos representantes de la cofradía, ya que "esto no es para todos, sólo para los más importantes".

El sabor de la combinación de los tres ingredientes es único; no contiene azúcar, sal u otro componente, pero es un poco dulce combinado con aceite natural que emana del cacao y de la semilla del zapote.

Al concluir la primera parte del atol, los asistentes se arrodillan frente a las imágenes, rezan el *Padre Nuestro* y, al finalizar, se dan los buenos días. El hombre entra con una charola con vasos pequeños llenos de aguardiente, que toman los asistentes, quienes agradecen a los númenes porque la preparación del atol salió bien.

En tinajas suben el atol a la azotea del cofrade y lo depositan en una olla de metal, donde se cuece lentamente para recibir, por la tarde, al resto de las cofradías.

La hermandad de santa Elena de la Cruz

Por la mañana, dentro de la iglesia, se dan cita los miembros de la hermandad para comenzar con los preparativos para la celebración de santa Elena de la Cruz. Los hombres suben por el retablo de la iglesia y con cuidado bajan a la santa, para colocarla en el pasillo de la catedral, donde las mujeres de la hermandad la limpian con algodón. A santa Elena de la Cruz no se le viste, porque es una imagen de madera a la cual se le esculpió y pintó un vestido, pero sí se le cambian los aretes y las pulseras y la maquillan para que se vea hermosa. En el patio, otras señoras cortan flores, ponen recipientes llenos de agua y crean adornos con ellas. Los hombres cortan largas tiras de

[15] Testimonio.

plástico que colocan desde el campanario hasta la cruz ubicada fuera de la iglesia. Entre la conversación, mencionan su relación con la cofradía: "Es agradable ver cómo la cofradía se ha acercado más a la iglesia, antes estaban apartados, ahora ya vienen con mayor frecuencia". "La cofradía no es tan religiosa; anteriormente, sus imágenes pertenecían a la iglesia, pero un día, hace muchos años, ya no las devolvieron".

Al terminar de arreglar a santa Elena de la Cruz, las mujeres le colocan una capa blanca sobre los hombros y solicitan a los hombres situarla sobre el anda, que servirá para la procesión del día siguiente.

El encuentro de los santos

En la tarde, el cofrade de santa Cecilia y la Inmaculada Virgen de la Concepción está preparándose para recibir en su casa a los miembros de las diversas cofradías y los alperes.[16] Hombres y mujeres están ataviados de manera especial: ellos, con trajes sastres, sombrero y una estola o chal que envuelve sus cuellos; una punta cae sobre el pecho y la otra sobre la espalda, donde puede leerse el nombre y el año en que fueron cofrades. Ellas lucen listones gruesos entrelazados en sus trenzas, portan huipiles, rebozos y perrajes sobre sus cabezas.

Los númenes de santa Cecilia y la Inmaculada Virgen de la Concepción lucen bellos atuendos y preciosas joyas. Por la mañana se les realiza un cambio de vestuario que sólo realizan algunas mujeres, quienes acuden a la casa del cofrade y llevan una llave que abre los roperos donde están todas las pertenencias.

Las cofradías anuncian su llegada con cohetes; traen consigo imágenes y estandartes de plata y una multitud de personas los acompañan; mientras, en la casa del cofrade están listos para recibirlos. El atol está en la entrada de la casa y los estandartes de esta cofradía son portados por hombres especialmente designados.

A lo lejos, se observan las imágenes y se escucha el sonido de los cohetes; poco a poco llegan al lugar los cofrades, momento al que se le designa como *el encuentro de los santos* (santo Domingo, la Virgen de la Asunción, José y María, santa Elena de la Cruz, el Niño de la santa Cruz y la Virgen del Rosario).

El cofrade da la bienvenida; ellos agradecen el recibimiento y bajan a los santos y las vírgenes y los alinean de forma horizontal. Los cofrades no lucen atuendos especiales como los de la cofradía de santa Cecilia, pero

[16] Dentro de la cofradía, los alférez son de alto rango dentro de su organización social. En Santa Cruz del Quiché se les llama *alperes*. Seguramente, esta palabra se tomó del español.

llevan un bastón de plata; el él se anota el año de la donación y se observa esculpido cada uno de sus santos católicos.

Las mujeres sirven el atole en un bule (*legenaria luncantanh*), y encima de cada recipiente, se colocan las bolitas de maíz, cacao y pepita de zapote; es el cofrade de santa Cecilia quien reparte la bebida a cada asistente. Dentro de la habitación se encuentran los alperes y los anteriores cofrades con sus esposas, en espera de comenzar la caminata hacia la catedral.

Al terminar de degustar la bebida sagrada, parten rumbo a la catedral y toman a los santos y a las vírgenes en sus andas; al frente va santa Cecilia, detrás, el Niño de la Cruz y en seguida las demás cofradías.

Se llega a la iglesia y uno tras otro ingresan al recinto; se colocan las imágenes en el suelo en espera de que aparezca el sacristán y abra la puerta que conduce al retablo. Personas que no son de la cofradía se acercan a santa Cecilia, con el propósito de agradecerle los favores otorgados; besan su ropa y sus pies.

El niño de la Cruz está de frente a la entrada, las demás imágenes ven hacia el altar mayor. Cuando el sacristán aparece y prende las luces, conecta el micrófono para que el cofrade de santa Cecilia inicie con el *Padre Nuestro*, el *Ave María*, letanías y alabanzas, y concluya el acto con la señal de la santa Cruz. Santa Cecilia regresa a la casa del cofrade, mientras las demás imágenes permanecen dentro del recinto hasta el día siguiente.

El Niño de la Cruz

El 3 de mayo, por la mañana, tanto las esposas de los cofrades, como los alperes, se preparan para vestirse de manera ceremonial e ir a la iglesia. Lucen huipiles blancos y trenzas con listones; sólo la mujer del cofrade en turno porta sobre su cabeza un tocado especial hecho con una tela blanca.

Los alperes y cofrades lucen sus mejores trajes, sombreros y chales o estolas; toman el anda de santa Cecilia y parten hacia el recinto; conforme avanzan, se queman cohetes. Ingresan a la iglesia antes de comenzar con el acto litúrgico y postran a la santa del lado derecho; a su lado, colocan los dos estandartes. El inicio de la misa se anuncia con el repique de las campanas.

Los feligreses llenan el lugar. En las primeras bancas, están las cofradías; el padre camina a lo largo del recinto en compañía de sus acólitos y, conforme avanza, los miembros de la cofradía encienden sus cirios (éstos se elaboran cuando un nuevo cofrade toma el cargo y cuando finaliza su periodo).

Fuera del recinto se escucha el sonido del tambor y la chirimía. Al terminar la misa, la cofradía y la hermandad toman las diferentes imágenes para comenzar con la procesión. El padre sale del recinto y detrás de él vienen las imágenes de la iglesia: el Cristo Crucificado y santa Elena de la

Cruz; en seguida, los de la cofradía: santa Cecilia, el Niño de la Cruz, santa Elena de la Cruz, la Virgen del Rosario, José y María, la Virgen de la Asunción y Santo Domingo, a la cabeza van el tambor y la chirimía abriendo paso; se queman los cohetes y se rezan los rosarios que dirige la hermandad.

Una cuadra antes de llegar a la iglesia, las imágenes se separan; los que pertenecen a la catedral continúan su recorrido hasta el recinto; los de la cofradía dan media vuelta y se alejan para realizar *la costumbre.*

La costumbre

Las imágenes de la cofradía ya no regresan a la iglesia, las llevan a la casa de la cofradía de santa Elena de la Cruz; al llegar, se apilan de manera horizontal afuera del lugar. Primero ingresan los hombres que tocan el tambor y la chirimía; después, los cofrades y alperes de santa Cecilia y, finalmente, sus esposas; los miembros de las demás cofradías esperan afuera. Luego, se desmonta a santa Elena de la Cruz de su anda para ingresarla a su camarín. Como el marido de la cofrade ya falleció, un hombre dirige las primeras palabras de agradecimiento a los asistentes.

En el piso de la casa hay hojas de pino, como símbolo de un evento importante. El cofrade de santa Cecilia dirige el *Padre Nuestro*; al finalizar, se agradece la presencia de los asistentes y se dan los buenos días. Poco a poco, ingresa el resto de las cofradías, que ocupa las mesas o bancas de la casa. En la mesa principal, hay una botella de aguardiente que el cofrade de santa Cecilia toma entre sus manos; en voz baja, le ofrece unas palabras y un soplo; después, circula la botella entre los asistentes, quienes también hacen el ritual previo.

La señora cofrade de santa Elena de la Cruz ofrece alimentos a los invitados. Junto a las imágenes de santa Elena de la Cruz, san Juan Bautista y Jesús Nazareno; inicia la degustación de los alimentos, acompañada con la música del tambor y la chirimía.

Después, alperes, cofrades y asistentes rezan el *Padre Nuestro* y agradecen la comida, cargan las imágenes y emprenden, de nuevo, la marcha hacia la casa de la cofradía del Niño de la Cruz. Se relata que el Niño de la Cruz ha hecho milagros:

> Cuando falleció mi hermano hizo una seña. Al inicio, es como si alguien estuviera tocando la puerta, pero el niño estaba dando la seña, porque cuando algo suena aquí es porque alguien se va a morir, y hay que tratar de ver qué se hace, hay que ponerle sus ofrendas; es como en Chichicastenango, donde se celebra la ceremonia maya. La ceremonia maya no es una celebración, se hace para pedir la lluvia, la cosecha o lo que usted desee como lo de mi hermano. Quien hace la ceremonia nace con este don, no cualquiera lo puede

> hacer, eso ya viene de nacimiento, no es como un estudio. Nuestros padres nos enseñaron eso; mi finado padre eso es lo que hacía, celebraba lo que es la ceremonia maya.

El Niño de la Cruz es un niño Jesús sentado en una silla de madera; detrás de él hay una cruz color verde; su atuendo es una túnica azul y lleva en el cuello un pañuelo y, entre sus manos, flores de plástico. Su cofradía es familiar, con una antigüedad de 126 años; los mayores representantes de la familia portaron el estandarte de la cofradía. Para nosotros, tener la imagen es una representación de Dios. Lo que no se nos da, se lo pedimos y nos lo concede.

Se coloca al Niño de la Cruz en un altar con su estandarte, cirios de los cofrades y un incensario con carbón y copal. Un hombre adulto toma la palabra y se coloca sobre el tapete de pino e invita al cofrade de santa Cecilia a ingresar al centro para comenzar con la costumbre. Los cofrades y alperes se arrodillan frente al Niño de la Cruz, agradecen a los presentes y rezan el *Padre Nuestro*. Mientras los hombres realizan esta actividad, las mujeres se sientan del lado izquierdo del altar; no es sino hasta que concluye el rezo cuando pueden quitarse sus huipiles ceremoniales (debajo portan otro). La esposa del cofrade podrá descubrirse la cabeza.

Al concluir esta etapa, los anfitriones sirven el atol sagrado a los cofrades y alperes. Después del atole, al cofrade de santa Cecilia se da una botella de aguardiente que toma entre sus manos, ofrece unas palabras y le da un soplo; luego lo ofrece a los siguientes cofrades y alperes, quienes también dan algunas palabras y un soplo. La botella llega a manos del cofrade de santa Cecilia; hombres y mujeres comparten la bebida y otros prefieren tomar algún refresco. Mientras algunos comen, otros se acercan a las imágenes, las acarician, hablan con ellas, otros se emocionan tanto que, al verlas, lloran y les agradecen por los favores otorgados.

Antes de concluir esta celebración, los cofrades y alperes rezan nuevamente el *Padre Nuestro* frente al Niño de la Cruz, se despiden de los anfitriones y cargan, otra vez, a sus santos y vírgenes para regresar a sus hogares y esperar un año más para reunirse en honor al Niño de la Cruz.

Estructura organizacional de la cofradía de santa Cecilia y la Inmaculada Virgen de la Concepción

La cofradía de santa Cecilia y la Inmaculada Virgen de la Concepción tiene una estructura, donde cada integrante cumple con funciones específicas. Las demás cofradías son de corte familiar y resguardan a las imágenes por generaciones.

A continuación, presento los principales elementos de la organización de la cofradía de santa Cecilia y la Inmaculada Virgen de Concepción:

- *Mortón.* Existe un mortón primero y segundo; sus esposas son llamadas *capitanas*. Ellos se encargan de traer y llevar cosas dentro de las festividades o en las reuniones.
- *Copal.* Los señores copal son el enlace entre los cofrades, encargados de pasar información a cada alperes y a cada integrante de la cofradía; además, dan inicio a cada actividad. Ocupan este cargo personas adultas, así que funcionan como un consejo de ancianos: "ellos son las luces porque ellos son los que nos marcan del tiempo de cómo hay que actuar".[17]
- *Guías.* Se trata de una pareja de esposos —llamada K´amal b´eh—, que funge como *conductora*. Su función es orientar al nuevo cofrade, pues orientan, colaboran y cuidan el cumplimiento de las actividades.
- *Cofrade.* Su cargo dura tres años; en el primero, las imágenes están bajo su cuidado y resguardo y tiene que cumplir con todas las actividades de la cofradía: visitar enfermos, tener reuniones periódicas en su casa, ofrecer a sus invitados alimentos, encargarse de la participación y celebración en la fiesta de la santa Cruz, entre muchas otras actividades. Se denomina *Chuuch Ajaaw* a su esposa; ella acompaña al cofrade en casi todas las actividades y, en ocasiones especiales, luce un huipil blanco bordado con flores, en su cabeza utiliza un tocado especial de tela blanca. Durante los siguientes dos años, ya no resguarda las imágenes, pues sus funciones concluyen con la llegada de otro cofrade.
- *Alperes.* Un cofrade en su tercer año realiza una fiesta de cuatro días; los dos primeros son los más intensos, porque pone marimba, desayuno, comida y cena a los asistentes (miembros de la cofradía y otros invitados). Se comienza el 1 de noviembre con dos novenarios; uno para la imagen de la Inmaculada Virgen de Concepción, el otro para santa Cecilia, el 22 de noviembre. "El cargo de alperes dura toda la vida; son los máximos representantes de la cofradía; ya no tienen imágenes; sólo su sabiduría y su presencia, que es muy importante".[18]

A partir de dicha organización social, la cofradía mantiene una jerarquía al interior, donde todos cumplen con funciones específicas para su funcionamiento. Este *reducto*, como lo nombraría Flavio Rojas Lima, es la manifestación de un proceso de refuncionalización frente a los cánones que se pretendió imponer.

[17] Testimonio.
[18] Testimonio.

Los cargos cumplen con una manera de relacionarse con lo sagrado, al otorgar significados diversos a la práctica ritual; es decir, se nombra a hombres y mujeres de acuerdo con una concepción sobre cómo realizar las actividades; los cargos forman parte de esta relación de dar y recibir y aprender y educar como elemento central de la reciprocidad de un pensamiento y práctica ancestral.

Conclusión

Dentro de los sistemas de cargos relevantes en Guatemala se halla la cofradía, que llegó con el Nuevo Mundo y es el lugar, auspiciado por la iglesia, para la organización social de los indígenas. Es un espacio donde los ancianos ocupan un lugar relevante y se mantiene un sistema jerárquico y de conocimientos estructurantes sobre la cosmovisión; asimismo, permitió al grueso de la población participar abiertamente en las celebraciones religiosas.

En Santa Cruz del Quiché vimos cómo la cofradía aún es una expresión abierta donde se lleva a cabo *la costumbre.* Para Flavio Rojas Lima, la costumbre es una práctica ritual que comprende "rezos a los santos católicos y las divinidades prehispánicas, quema de copal e incienso, adivinaciones […] el culto a los antepasados, el culto a los santos, el *chuchkajau* o sacerdote nativo, y el calendario maya".[19] Cada uno de estos aspecto puede señalarse como parte de una matriz ritual, la cual contiene códigos de comunicación y acción que fijan una estructura para considerarse como *el* o *la costumbre*; de tal manera que estos códigos comunicativos establecen diversas pautas durante el ritual y contienen lógicas propias; por lo tanto, *la costumbre*, tiene diversos matices en cada comunidad. Sin embargo, la designación que otorga el grupo, moldea la manera de concebirla. Por otro lado, para el idioma maya-quiché, los artículos *el, la, los y las* se utilizan por medio de un solo vocablo, *Ri*, por lo que esta práctica, que es *el* o *la costumbre*, mantiene una estructura coherente en la construcción de la oración.

Por su parte, Juan de Dios González Martín se pregunta cuáles son los elementos religiosos de *la costumbre*. Un párroco de Chichicastenango dice que, a diferencia de los católicos que cumplen con todos los sacramentos, los de *la costumbre* únicamente se bautizan; también creen en Cristo, en la Virgen María y en los santos; saben el Credo y los diez mandamientos en k'iche', idioma en el que rezan el *Padre Nuestro*. Muchos de ellos reciben información y enseñanza de la iglesia católica; van a misa, en especial, en marzo y abril, la época de pedir lluvia para la siembra".[20] Esta reflexión nos

[19] F. Rojas, *op cit.,* p. 26.

[20] Juan de Dios González, *Aproximación al estado actual de la religiosidad en algunas*

acerca a lo que Ramiro Gómez llama *fenómeno religioso de las comunidades indígenas*, donde existe una incorporación de elementos de la religión católica a diversas prácticas tradicionales.[21] Por lo anterior, señalo que, para las cofradías de santa Cruz del Quiché, *la costumbre* involucra la elaboración de alimentos sagrados, utilización de vestimentas específicas, objetos que simbolizan la pertenencia a este grupo social, esquematización de funciones y secuencia de acciones y palabras, todo enmarcado en un contexto ritual.

En la cofradía, los diversos cargos (mortón, copal, guías, cofrade y alperes) tienen un papel relevante en la conformación de la transmisión de conocimientos, la cual se asegura mediante la estructura organizacional, por lo que práctica y experiencia se convierten en el componente necesario de la transmisión de la cultura. Como lo apunta Maurice Bloch, dichos elementos son piedras angulares para comprender cómo se recrea el conocimiento, que no siempre se expresan de manera lingüística, porque el conocimiento involucra redes de significación en la práctica con el mundo.[22] Es decir, la cofradía lleva a cabo tal correspondencia. Al gestarse en su interior una *jerarquía,* también incide en la forma de realizar las actividades. La experiencia de observar va más allá de enunciados lingüísticos.

Asimismo, al enunciar que habrá un espacio separado de los cánones ortodoxos, se devela una práctica transmitida por generaciones, por eso no es de extrañarnos que los pisos de las casas se revistan de pino e incienso y que se preparen alimentos y bebidas rituales. Si algunos miembros de la comunidad sancionan moralmente que la cofradía ingiera bebidas alcohólicas, dentro del contexto de *la costumbre* toma un viraje: más que una bebida, es una comunión entre los humanos y las divinidades; no se le concibe como un objeto, sino como un sujeto en estrecha relación con el mundo inmaterial. ¿Por qué hablan antes con la bebida?, ¿por qué la hacen circular?, ¿por qué se le da un soplo?

El cofrade de santa Cecilia es a quien le entregan el aguardiente, dirige unas palabras, después le da un soplo y comienza con el tránsito de mano en mano. Danièle Dehouve registra que, para le región tlapaneca de Guerrero, el soplo se vincula con un depósito ritual que contiene vegetales y animales sacrificiales, "el aliento proyectado sobre los vegetales evoca la fuerza, mayor o menor, que habitarán los hombres durante el año por venir

---

comunidades indígenas guatemaltecas, p. 8.

[21] Para mayor información, Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, *Los santos predicadores de otras historias*, México, Gobierno del estado de Veracruz, 2009, y R. Gómez, "Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables", en R. Gómez A. (comp.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, 2013.

[22] Maurice Bloch, *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*, Colorado, Westview Press, 1998.

[…] se entiende que el soplo representa un procedimiento, quizá el principal, para asociar el destino del hombre con el depósito ritual, en el cual residen los seres potentes.”[23] Para la zona del Quiché no podríamos asociarlo de manera tácita, pero sí referimos que éste se lleva a cabo, en la vida cotidiana y en la vida ceremonial, como una forma de sacralizar la relación entre lo humano y las entidades sagradas. El soplo responde a una tradición cultural mesoamericana que, al pasarlo de mano en mano, crea un enlace entre un mundo material e inmaterial, de los hombres y sus divinidades. El soplo no es una representación, sino una vivencia.

Otro momento interesante en la cofradía es la elaboración del atole sagrado. Para Sidney Mintz, los alimentos que se consumen tienen historia; “nunca son comidos simplemente; su consumo siempre está condicionado por el significado.”[24] Para su elaboración, la bebida tiene tres ingredientes base: el maíz, el cacao y la semilla del zapote; éstos tienen su origen en Mesoamérica y un significado sagrado.

El maíz ocupa un papel central en el *Popol Vuh*, ya que, a partir de su masa, se crea a la humanidad. El cacao, por su parte, tuvo un lugar especial en la época prehispánica; su valor era muy alto como medio de intercambio para artículos de diversa índole, y se ocupó en alimentos, bebida, medicina y rituales. El zapote se menciona en el *Título de Totonicapán*, donde se relata que hay dos árboles de zapotal: el árbol de la vida y el árbol de la sabiduría, aludiendo a que el árbol y su fruto son sagrados.

Así, la bebida ritual guarda una comunión entre lo tangible e intangible, de manera que estos tres elementos conviven con una carga simbólica de lo sagrado. El énfasis en esta bebida responde a que deseamos destacar, dentro de las prácticas rituales de la comunidad se condensan en una cosmovisión y un conocimiento que se recrean dentro de la cofradía, al tiempo que generan una cohesión. Los alimentos rituales, como bien señala Catherine Good, son “un espacio importante de resistencia cultural”.[25]

En este sentido, la cofradía es el espacio que posibilita la cohesión de diversos miembros de la comunidad, configura nuevas formas de relación con lo sagrado y lo profano, lo público y lo privado y ofrece a los pueblos la posibilidad de manifestar su religiosidad.

---

[23] Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, CEMCA/INAH/PyV/Embajada de Francia en México, 2007, p. 127.

[24] Sidney Mintz, *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la vida, la cultura y el pasado*, México, Ciesas/Ediciones de la Reina Roja/Conaculta, 2003, p. 28.

[25] Catharine Good, “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”, en J. Broda y C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, 2004, p. 307.

MANIFESTACIÓN DE LO SAGRADO EN SAN PABLO CHIMALPA, CUAJIMALPA, MÉXICO

Felipe Siderio Jacindo*

Resumen: Este trabajo tiene su punto de partida en una investigación de campo y un diálogo que se dio durante tres años con los habitantes del pueblo de san Pablo Chimalpa para entender la manifestación de lo sagrado en la vivencia de sus fiestas, considerando que, con el fin de comprender la cultura de un pueblo, es necesario encarnarse en ella y vivirla como si fuera la identidad de uno mismo. Sin duda, cada cultura aporta un conocimiento; por ello, es importante un diálogo pluralista, para no juzgarla desde una simple opinión. En efecto, en cada cultura opera la misma naturaleza humana; se trata de una forma de expresión comunitaria, donde hay juicios, expresiones y prácticas.

Abstract: This work has its starting point in a field research and dialogue that took place for three years with the inhabitants of the town of san Pablo Chimalpa to understand the manifestation of the sacred in the experience of their parties. Considering that, in order to understand the culture of a people, it is necessary to incarnate in it and live it as if it were the identity of oneself. Undoubtedly, each culture contributes knowledge, therefore, a pluralistic dialogue is important, so as not to judge it from a simple opinion. In effect, in each culture operates the same human nature, it is a form of community expression, where there are judgments, expressions and practices.

Palabras clave
Correspondencia, hermandad, estructura social.

Keywords
Correspondence, brotherhood, social structure

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

¿Es posible hablar de lo social en un mundo globalizado? En la actualidad, lo social se ubica en un segundo plano, donde el *yo* se ha fusionado con las redes sociales, un lugar de fantasías e ilusiones. No se trata de un mal juicio a la tecnología, sino de darle el uso correcto. El hombre de hoy se conforma con relacionarse con los demás por medio de dichas redes y anhela tener gran cantidad de *likes* en su perfil: el principio del egoísmo, donde el *tú* y el *yo* eliminan el sentido del rostro.[1] Poco a poco, la mirada se desvanece en los humanos y es motivo de alegría si subes cantidades de fotos e imágenes en tu muro; además, parece indignante si no recibes comentarios, sean negativos o positivos. En medio de estos hechos, encontramos las religiosidades del pueblo de san Pablo Chimalpa.

Chimalpa es uno de los pueblos de la delegación Cuajimalpa, el cual se caracteriza por sus fiestas y tradiciones. Tiene su origen en la época prehispánica y formó parte del imperio tepaneca.[2] *Chimalpa* es una palabra náhuatl (Chimalpan), compuesta de dos vocablos: *chimalli* (escudo) y *pan* (sobre, encima). Significa "sobre el escudo" o "lugar de escuderos".[3] Este hermoso pueblo guerrero se encuentra encima del cerro y conoce sus valores militares, pues sabe en qué momento debe defenderlos, junto con sus costumbres, y tradiciones.

En la población, hay cuatro formas de organizarse; tres grupos son internos y uno externo. En los internos, están las ocho compañías; luego, los grupos de fiestas: Unidos; Amistad; 12 de diciembre; Progreso, y las Socias de la Virgen del Carmen. En el externo, se encuentra el representante legal, cuya función es intermediar asuntos del pueblo ante las autoridades civiles; sobre todo, interceden en los asuntos religiosos y políticos, aunque, en realidad, el pueblo, por sí mismo, resuelve sus asuntos legales. Si es necesario tomar una decisión urgente, se hace sin consultar a la autoridad civil. La forma de organizarse de las ocho compañías es militarizada; hay ocho sargentos, cabos y soldados y, en representación de las ocho compañías, se tiene al presidente, al tesorero y a los vocales. La función de los sargentos es recaudar fondos para las fiestas del pueblo. Antiguamente, las ocho compañías apoyaban a la autoridad civil y hacían rondines en el pueblo para evitar atrocidades y asuntos que alteraran la vida social de la comunidad; asimismo, cumplían con la función de organizar al pueblo para las faenas en la comunidad y en el camposanto. Dicha práctica se conoce gracias a la

[1] *Cfr*. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 208.

[2] Los tepanecas, descendientes de los chichimecas, llegaron al poniente del lago de Texcoco en Azcapotzalco en 990 d. C.

[3] *Códice Cuajimalpa*.

tradición oral; sin embargo, el cronista Ricardo Granados Romero tuvo la iniciativa de plasmar esta hermosa tradición en un papel, donde comenta que esta forma de organización comenzó en el siglo XIX, aproximadamente. Desde 1890 a la fecha, las ocho compañías se armonizaron con las actividades eclesiásticas y cumplen las actividades de carácter religioso; también se encargan de llevar las correspondencias y promesas a los pueblos vecinos, sin dejar de animar las fiestas con cohetes; su mayor obligación y responsabilidad es recoger la cooperación de cada familia para las fiestas.

El pueblo tiene tres festejos importantes: la fiesta del santo patrono san Pablo; la fiesta de la Virgen de los Dolores, quien es más patrona que el mismo san Pablo, y la fiesta de Semana Santa, sin mencionar las fiestas pequeñas, como el Día de las Mulas,[4] donde todas las personas se reúnen en el atrio de la capilla para compartir los alimentos que se preparan en el lugar. Señoras colocan los comales para las tortillas, mientras los niños llevan frutas en una canasta para compartirlas. Entonces, en torno al pueblo gira aquello que significa compartir, la unidad y la hermandad. Los del segundo grupo interno organizan las fiestas y se encargan de los músicos y las bandas. El tercer grupo interno es un grupo de mujeres llamadas *Socias de la Virgen del Carmen*, el cual reza y lleva la imagen a las diferentes casas; también alimentan a los visitantes. Por último, el grupo de los guadalupanos (no forma parte de los cuatro grupos) se encargan únicamente de las portadas de la Iglesia; esto significa que, en cada fiesta, se hace una portada de flores para recibir a los visitantes, aunque no es sólo para ellos, sino también para el santo de la fiesta, y funge como entrada principal tanto para él, como para sus acompañantes. En la manifestación de lo sagrado, el pueblo sabe que, detrás de la imagen del santo, está el rey, la semilla que se encuentra en el corazón de cada uno.

> De Yahvé es la tierra y cuanto la llena, el orbe y cuantos lo habitan, pues él lo fundó sobre los mares, lo asentó sobre los ríos. ¿Quién subirá al monte de Yahvé?, ¿quién podrá estar en su santo recinto? El de manos limpias y puro corazón, el que no suspira por los ídolos ni jura con engaño. Ése logrará la bendición de Yahvé, el perdón de Dios, su Salvador. Ésta es la generación que lo busca, la que acude a tu presencia, Dios de Jacob. ¡Puertas, alzad los dinteles, levantaos, antiguos portones, y que entre el rey de la gloria! ¿Quién es el rey de la gloria? Yahvé, el fuerte, el valiente, Yahvé, valiente en la lucha.

[4] Es el día de *Corpus Christi*. La fecha puede variar, aunque, para los nativos, es el Día de las Mulas, porque era el día en que todos los campesinos, arrieros y personas de los lugares aledaños bajaban al pueblo para la misa solemne que celebraba el cura, para después adorar a Jesús Sacramentado. También aprovechaban para que el cura rociara agua bendita a sus animales.

¡Puertas, alzad los dinteles, levantaos, antiguos portones, y que entre el rey de la gloria! ¿Quién es el rey de la gloria? Yahvé Sebaot, Él es el rey de la gloria.[5]

En el mundo de los indígenas, las flores son divinas y están presentes en los poemas de Nezahualcóyotl. Se entiende que el hombre es la imagen del Creador, por eso, él mismo le canta a su Dios. La portada es para recibir a la Divinidad; de Él son las flores, de Él son los manantiales, Él es el Padre de todas las cosas cuanto existen. El pueblo ve a Dios por medio de las imágenes divinas, sabe que no lo puede tocar y está lejos de él; pero, por medio de los santos, Dios es cercano. No está escondido, es el Señor de la vida; reciben la bendición de Él todos los días. Está la entrada antigua de la Iglesia, pero le hace falta una nueva para que el Señor entre de la manera más solemne a su casa, por lo que, en cada fiesta, se hace una nueva: "levantaos puertas, porque el rey entrará". En una simple portada que, para algunos, no significa nada, aunque para quien busca entender las culturas de un pueblo, es mejor encarnarse en ellas, pues todo tiene un sentido divino.

El mundo es pluricultural, incluyendo las manifestaciones del hecho religioso;[6] entonces, no hay que ver todas las manifestaciones desde una perspectiva dogmática, sino como la manifestación de lo sagrado, como un lugar donde los hijos de Dios se reúnen. La iglesia de hoy en día se formó gracias a dos iglesias de los primeros siglos: la de Jerusalén y la de Antioquía. La primera era celosa con sus tradiciones, exaltaba la circuncisión como el pacto principal con Dios y la observancia de la ley era inevitable. Nadie podía integrarse en el cristianismo antiguo sin ambos requisitos; es decir, era un grupo homogéneo y conservador. Mientras que la segunda era tolerante y heterodoxa, ya que Antioquía era una ciudad pluricultural, donde los cristianos debían convivir con todo tipo de personas.[7] Se puede decir que Pedro es la iglesia de Jerusalén y Pablo es la Iglesia de Antioquía. Destacan las dos Iglesias porque, dentro de la iglesia contemporánea, hay dogmáticos ortodoxos y pluralistas en diálogo con la religiosidad popular.

Los fiscales como guardianes del templo

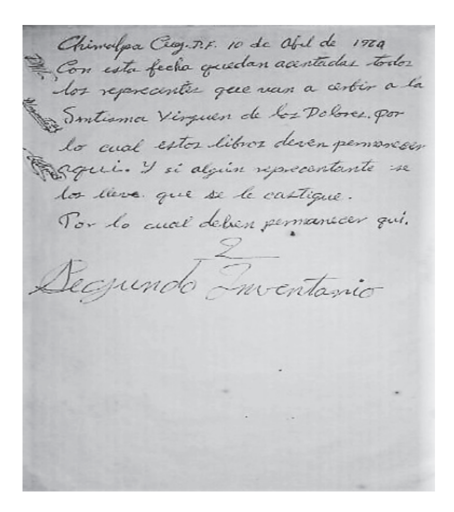
Los fiscales no perteneces a ninguno de los cuatro grupos que ya se mencionaron, pues tienen otras funciones eminentes. La palabra *fiscal* proviene del latín *fiscalis;* es un adjetivo que especifica lo concreto y se refiere a la persona que custodia algo de valor elevado o a la que cobra impuestos. Por tanto, el

[5] *Salmo* 24, 1-10.

[6] *Cfr*. Carlos Díaz, *Manual de historia de religiones*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 1997, p. 14.

[7] *Cfr*. Luis Schökel, *Biblia del Peregrino*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1997, p. 340.

fiscal puede ser el funcionario que se ofrece a atender y promover los propósitos de beneficio para el tesoro público; mientras que, en algunas partes de América, el administrador de la iglesia rural se encarga de la dirección, cuando el cura no está. En realidad, se desconoce cuándo comenzó a utilizarse dicho adjetivo, debido a la pérdida de documentos y actas conmemorativas; sin embargo, los mismos fiscales tomaron la iniciativa de plasmar una leyenda de que los documentos y actas se quedaran en el archivo de la capilla de san Pablo Chimalpa. Para esta investigación, desde hace tres años entablé un diálogo con ellos a fin de descubrir el origen del término. No existe documento que avale la premisa, únicamente se conoce por medio de la tradición oral. El documento más antiguo sobre sus correspondencias y promesas data de 1960: "Chimalpa, Cuaj., D. F., 10 de abril de 1960. Con esa fecha quedan asentados todos los representantes que van a servir a la santísima Virgen de los Dolores. Por lo cual, estos libros deben permanecer aquí, y si algún representante se lo lleva, que se le castigue. Por lo tanto, deben permanecer aquí".


Chimalpa Cuaj. D.F. 10 de Abril de 1960
Con esta fecha quedan acentadas todos
los represantes que van a serbir a la
Santisima Virguen de los Dolores. por
lo cual estos libros deven permanecer
aqui. Y si algun represantante se
lo lleve. que se le castigue.
Por lo cual deben permanecer qui.
2
Segundo Inventario

Las funciones específicas de los fiscales

El pueblo se encarga de elegirlos; deben ser nativos del lugar y estar casados por la Iglesia; de no ser así, en el pueblo hay repercusiones.[8] Lo que quiero resaltar con esta observación es la extrema responsabilidad que recae en los fiscales y sus conductas respecto del bienestar físico, espiritual y económico

[8] Hace un año, se registraron muertes en el pueblo. Se decía que algo estaba mal con los fiscales vigentes y que los problemas relacionados con ellos fueron la causa; por ejemplo, las personas mayores decían que uno de los fiscales no estaba casado por la iglesia.

de los pobladores. Ser fiscal no es sólo custodiar el templo, también es velar por la fe del pueblo. Sus funciones son:

- Proteger el templo y atender a los señores curas; proteger el templo es cuidar todos sus bienes.
- Organizar las fiestas de los santos y buscar bienhechores para vestir al santo de la fiesta.
- Adornar el templo para las fiestas y la del santo.
- Salir todos los domingos a recoger la cooperación de los nativos del pueblo, para las principales fiestas del pueblo y el mantenimiento del templo.
- Llevar un registro estricto del dinero que se recaudó.
- Elaborar los programas de las fiestas y publicaciones.
- Ofrecer alimentos para las correspondencias[9] y las personas que visten a los santos patronos.
- Limpiar el atrio de la iglesia después de la fiesta máxima.
- Corte de caja de cada festividad, para verificar los gastos.
- Realizar el inventario de la iglesia en los primeros días de la semana de enero para dejar todo en orden para los nuevos fiscales.

No obstante, tales funciones son prácticas cotidianas del pueblo. En cada fiesta, los sargentos queman cohetes en abundancia, las bombas y los cañonazos son las manifestaciones de lo sagrado. Los nativos no se quejan del ruido; al contrario, es motivo para estar de gala y compartir sus alimentos con los visitantes. En cuanto al eco de la pirotecnia, quienes se quejan son las personas no nativas, prójimos que llegaron a vivir en el pueblo después del temblor de 1985. Los nativos han tenido pleitos con ellos por las circunstancias; además, algunos no están de acuerdo con las tradiciones del pueblo y no cooperan para las fiestas; en este sentido, no participan y no tienen derecho a recibir el servicio que ofrece el pueblo. Tal es el caso de cuando fallece un familiar, pues no hay repique de campanas y pierden el derecho a la sepultura en el campo santo.[10]

El pueblo celoso

San Pablo Chimalpa es un pueblo conocido por sus fiestas con cohetes, castillos de precios elevados y música; se dice que es un pueblo soberbio y egoísta, cuando, en el fondo, se trata de las experiencias de sus antepasados. Durante mucho tiempo, se le oprimió y asesinó en las manos de los carran-

[9] Es la hermandad y unidad que hay entre los pueblos. Así como ellos dicen: *pueblos unidos y pueblos hermanos*.

[10] Los nativos no utilizan el término *panteón*, sino camposanto.

cistas y huertistas. Todo comenzó en 1914, cuando llegaron los zapatistas a la Ciudad de México. Durante ese tiempo, quienes estaban en contra de las injusticias, se unieron a la lucha de Emiliano Zapata. Lo mismo ocurrió en san Pablo Chimalpa: se unieron líderes de los grupos que estaban organizados naturalmente, grupos donde la mayoría eran jóvenes que deseaban algo diferente, pues estaban cansados de la pobreza, el hambre, la humillación. Sin duda, cuando se enteraron del ejército libertador de la región del sur, se unieron y tomaron sus armas para defenderse.

Por su valentía y lealtad, ocuparon cargos entre los zapatistas. Más tarde, llegaron carrancistas y huertistas al pueblo de Chimalpa. Muchos de los chimalperos huyeron por temor a convertirse en sus víctimas, pues bien conocían sus atrocidades, como incendiar pueblos que no se unían a sus filas. Los huertistas solían reclutar a los jóvenes para sus luchas y fusilaban a quienes se negaban, incluyendo a sus familias.

Se trató de una época de hambre, miedo y sangre en el pueblo de Chimalpa; por eso, muchos huyeron a los pueblos aledaños del Estado de México, como san Jacinto; Zacamulpan; san Juan Yautepec; Santiago Yancuitlalpan,[11] entre otros pueblos.

Los jóvenes y adultos que se alistaron en el ejército zapatista se llevaron una gran decepción porque su pueblo, san Pablo Chimalpa, no se benefició en el reparto agrario. En 1920, después de la Revolución, los habitantes se organizaron para comprar algunas tierras en Zentlapatl y en 1922, las propiedades del Pipilero.

A pesar de las atrocidades, el pueblo se organizó para proteger a sus habitantes, pero, según el artículo 27[12] de la *Constitución* de 1917, san Pablo Chimalpa no cumplía lo establecido. Entonces, algunas personas se unieron en diciembre de 1921. Los señores Práxedes Martínez, Máximo Pérez, Cirilo Granados y Desiderio Romero decidieron ampliar el área territorial del pueblo comprando una parte del territorio de lo que fue la Hacienda de la Venta. Después, repartieron las parcelas a la gente que cooperó de acuerdo con su inversión; el terreno costó 5 mil pesos. Así hicieron el trabajo que correspondía al gobierno.

Lo anterior ayudó al pueblo a unirse más y a crear conciencia. Entonces, la premisa es que el pueblo sufrió durante la revolución de los zapatistas y no se le benefició; por ello, se organizaron con el propósito de defender

---

[11] *Cfr*. Ricardo Granados, *Breve Historia de Chimalpa*, México, edición particular, 2014, p. 68.

[12] "La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional corresponde originariamente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada".

y dejar de poner su confianza en los demás.[13] Se trata del contexto de un pueblo guerrero, celoso, tradicionalista, unido y soberbio para algunos.

La manifestación de lo sagrado

Por naturaleza, el hombre busca relacionarse con el más allá. Su mundo trasciende porque está en el espacio, pero, al mismo tiempo, el hombre desea no encontrarse ahí por su propia búsqueda. Constantemente, tiene experiencias religiosas, es el *homo religiosus*; su consciencia busca religarse con alguien superior. Asimismo, busca en todos los caminos y sentidos para encontrar su identidad; por eso, interpreta su vida por medio de mitos, leyendas y cuentos. No es casualidad que siempre ha deseado y vive anhelando encontrarse en algo superior. Lo sagrado se manifiesta a partir de lo profano; una piedra o un árbol puede ser algo significativo[14] para algunos, como cuando Moisés contempló la zarza ardiente sin saber que pisaba un lugar sagrado. Para él, no se trataba de Yahvé, sino de un acontecimiento mágico; luego escuchó una voz que decía: "Moisés, Moisés, quítate las sandalias, porque el lugar que pisas es sagrado".[15] Es evidente que, de lo profano, surge lo sagrado. Dios se manifiesta en las pequeñas cosas y en todas las cosas.

El pueblo de Chimalpa es religioso; encuentran la divinidad en cualquier acontecimiento relacionado con sus fiestas, en una portada de flores, en las convivencias, en el compartir de los alimentos, en las invitaciones, en los cohetes. Antes de sus fiestas, todo lo que hacen es la proyección de su propia identidad; es la forma de ser de un pueblo, su horizonte estético, ético, social y político; en estos ámbitos son reflejados;[16] ellos hablan de correspondencias y promesas, de unidad y hermandad. Ir a dejar una promesa a un pueblo hermano es sagrado. Como se mencionó al principio, detrás de la imagen de san Pablo se encuentra el verdadero Pablo de Tarso, al igual que detrás de la imagen del resucitado está el verdadero Cristo Invisible. Por ejemplo, antes de la fiesta de un santo, los sargentos llevan las invitaciones a todos los pueblos vecinos; cuando se dirigen a una parroquia, los mayordomos se preparan para recibirlos con comida y bebidas. Al llegar, se saludan de la manera más cordial y se hace la entrega de una cera (la luz de Cristo[17] con una oración "recibe la luz de Cristo en el nombre de nuestro

[13] Entrevista al historiador Ricardo Granados Romero.

[14] *Cfr*. Mircea Eliade, *De lo sagrado a lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1981, p. 10.

[15] *Cfr*. Éxodo 3, 4.

[16] *Cfr*. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 89.

[17] Esta experiencia puede variar de acuerdo con la formación religiosa de los sargentos, porque este cargo dura un año, pero siempre tiene que haber un símbolo religioso.

santo patrono o en el nombre del santo de la fiesta"; después, se entrega la invitación a la mayordomía anfitriona, donde el encargado lee la invitación en voz alta. Luego, los sargentos visitantes agradecen al santo patrono de los anfitriones con una hermosa porra; los anfitriones responden con otra para el santo patrono de los visitantes, así, recíprocamente y en armonía, terminan con otras porras, resaltando la hermandad y unidad en la fe de ambos pueblos. Finalmente, durante la comida comparten experiencias y anécdotas. Éste es el primer encuentro, porque después siguen las correspondencias y promesas.

Las correspondencias y promesas son lo mismo, bajo dicho término están unidos y tienen lazos de amistad profundos. Algunos comentan que es de origen ancestral y otros que todo inició después de la Revolución Mexicana, porque algunos de ellos huyeron del pueblo y la mayoría se quedó; por eso tienen correspondencias. Entre los pueblos hermanos está Santa Rosa Xochiac, con el cual, Chimalpa guarda correspondencia desde hace 127 años; está San Bartolo Ameyalco,[18] ubicado en la delegación Álvaro Obregón, hermandad que nació en 1950; también Santiago Yancuitlalpan, perteneciente al municipio de Huixquilucan, Estado de México; San Miguel Tecamachalco, municipio de Naucalpan, desde 1930; San Pedro Cuajimalpa y San Lorenzo Acopilc, aunque se desconoce la fecha en que comenzaron su armonía, y Zentlapatl, a partir de 1970. Existen otros pueblos pequeños donde se refugiaron algunos pobladores durante la Revolución; por ello, existe la hipótesis de que la hermandad y unidad nacieron después de esta lucha, en los años en que empezaron con las promesas o correspondencias.

Las promesas o correspondencias como unidad y hermandad

Corresponder no sólo es "yo te doy y tú me das"; es asumir la responsabilidad del otro. Mi hermano no es objeto, no es una cosa, tampoco es un pensamiento lleno de datos; es decir, las culturas de mi pueblo no son vacías, tampoco están para darlas a conocer como un axioma, sino es encarnarse y convivir con ellas como si fuera otro yo.[19] Una cultura es la ética donde se da un diálogo pluralista para aprender de ella. Es un acuerdo racional, no un relativismo irracional. En las tradiciones de cada pueblo, desde la racionalidad del diálogo, puede contemplarse una hermenéutica de la escucha.

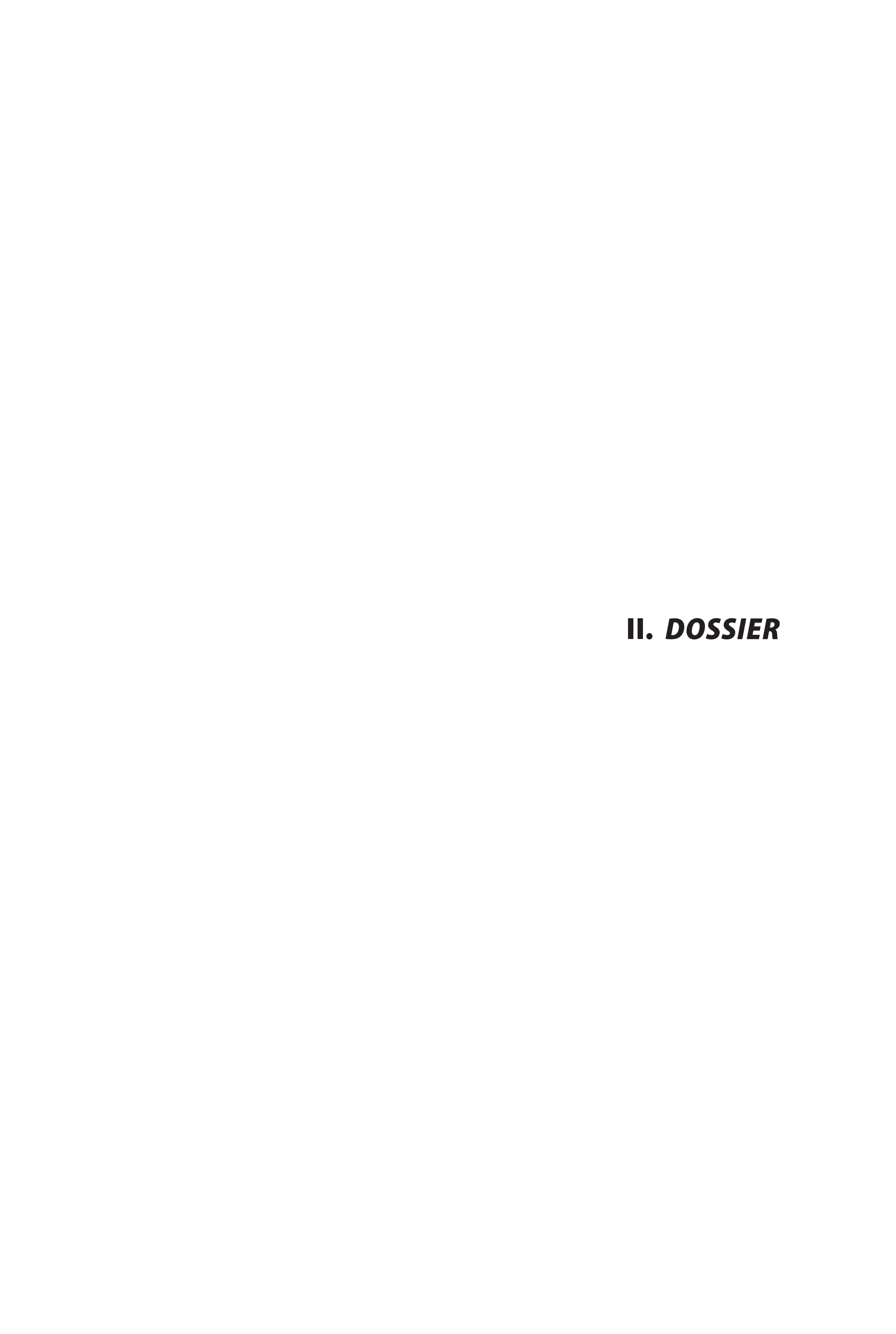
[18] El 11 de enero de 1987, pasó algo inesperado en las rositas: a un lado de las tinajas, los sargentos y soldados que iban a dejar las promesas al pueblo de san Bartolo fallecieron por la explosión de los cohetes y bombas. Actualmente, año con año, se realiza una misa en el lugar para recordar a los caídos.

[19] *Cfr*. E. Levinas, *op cit.*, p. 213.

La tradición de un pueblo es la identidad de sus habitantes y es una cultura: "Me habla y me invita a una relación que no tiene medida común con un poder que se ejercita, aunque sea por el gozo o el conocimiento";[20] ciertamente, una tradición bien purificada te lleva al otro, te hace misericordioso, porque nada puede eliminarse sin comprenderla, menos juzgarla. Entonces, el compartir de los alimentos, que son sagrados, me permite ver al otro como si fuera yo. Las correspondencias me hacen responsable del otro, me uno a él por medio de las fiestas de los santos y entro con ellos en medio de esas portadas hechas de flores. Ésta es la vivencia de los chimalperos, es comida y convivencia. Por tanto, cualquier hombre es *religiosus;* en tal sentido, busca una relación con la trascendencia en cualquier momento. Para el hombre religioso, hay una nueva modalidad para vivir, hay un porqué; todo le da sentido a su vida y ésta se rige por un tiempo sagrado, donde lo profano se convierte en sagrado. Se ama una cultura cuando se comienza a conocerla y vivirla sin juzgarla. Para algunos, las tradiciones de los pueblos son inconmensurables, pero conmensurables cuando se vive como lo hacen ellos.[21]

[20] *Ibidem*, p. 219.

[21] *Cfr*. Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudios de interculturalidad de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998, p. 230.



II. *DOSSIER*

PARIA CONSCIENTE, CONDICIÓN DECISIVA PARA RECONCEPTUALIZAR EL MAL

Karla Alejandra Hernández Alvarado*

Resumen: Hannah Arendt es un referente para comprender de qué manera se gestó una nueva experiencia política y social: el totalitarismo. Su condición de mujer judía le permitió vivir de una manera que pensó sería más libre, el exilio, desde el cual intentó comprender los hechos de manera disruptiva. En este trabajo, se aborda la condición de *paria consciente*; desde ella, Arendt ofrece la posibilidad de reflexionar con otros referentes y encontrar qué puede salvaguardarnos cuando existe un colapso moral.

Abstract: Hannah Arendt is a reference to understand how a new political and social experience was created: totalitarianism. Her condition as a Jewish woman allowed her to live a condition from which she thought more freely, exile, from which she tried to understand the facts in a disruptive way. In this work the condition of conscious pariah will be approached, from which Arendt has the possibility to reflect with other referents and find what can safeguard us when there is a moral collapse.

Palabras clave
Arendt, paria consciente, mal, pensar por sí mismo.

Keywords
Arendt, conscious outcast, badly, to think for oneself.

* Universidad Anáhuac, México.

A más de 70 años de finalizar la Segunda Guerra Mundial, es posible pensar que la relevancia del exterminio de los judíos existe desde su conclusión; sin embargo, Enzo Traverso, en su obra *La historia desgarrada*,[1] afirma que no es sino hasta finales de tal guerra cuando comienza a adquirir importancia: este suceso "aparece como una de sus páginas trágicas entre muchas otras y sólo ocupa un lugar marginal en la cultura y el debate intelectual. La actitud dominante es la del silencio".[2] Se enmudeció frente a lo que fue difícil nombrar, porque su representación era brumosa, pero el mutismo se rompió mediante determinados acontecimientos; tal es el caso del juicio de Adolf Eichmann, un burócrata que participó en el Tercer Reich, en la planeación de la salida de los trenes a la solución final. Aunque algunos intelectuales comenzaron a explicarse qué fue lo que pasó antes del juicio, las mentes aún estaban impregnadas de horror como para comprender y reconceptualizar el mal.

Incluso, desde que el homicidio en masa se encontró expuesto a los ojos del mundo, surgió cierta invisibilidad. Traverso recoge la anécdota de cuando la prensa difundió la noticia del uso de gas en el exterminio de los judíos. Esto no desencadenó ninguna reacción acorde a la dimensión del sucedo ni a lo que implicaba para la humanidad.

> El silencio de los *New York Intellectuals* sobre el genocidio es aún más pasmoso. Salvo raras excepciones, parecen no percatarse de dicho acontecimiento. Irving Howe, uno de los representantes más conocidos de este radio, evoca así este periodo: "¿Cuándo tuvimos conocimiento por primera vez de las cámaras de gas? ¿Cómo reaccionamos a las noticias provenientes de Europa sobre el exterminio sistemático de los judíos? […] Estas preguntas, que también fueron las mías durante varios años, desencadenaban un enfrentamiento de recuerdos confusos […] La gente no reacciona ante grandes cataclismos con pensamientos claros y emociones poderosas; refunfuña, duda, se atrinchera tras antiguas opiniones, huye presa del temor". [3]

Las únicas voces que se esperaba escuchar eran las de intelectuales y protagonistas de la persecución, quienes pensaban desde el *exilio*, lugar que, como afirma Mauricio Pilatowsky, "describe una situación desgarrada, marca una distancia fundamental con el origen, una nostalgia por el lugar

[1] Enzo Traverso, *La historia desgarrada. Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001.
[2] *Ibidem*, p. 17.
[3] *Ibidem*, p. 31.

a donde remiten los recuerdos".[4] A ese *intelectual exiliado*, que dejó atrás vínculos de amistad, familia y tierra, se le redujo, como dice Michael Löwy, a una situación marginal, inestable y muchas veces precaria, pero era quien podía dar testimonio.[5] Sin embargo, al recibir las primeras noticias de lo sucedido, se vivía una especie de conmoción; no obstante, como intelectuales exiliados alcanzaron a imaginar la magnitud de los acontecimientos, "ajenos a los condicionamientos de las mentalidades y de su entorno […] el genocidio [significaba] el hundimiento irreparable y definitivo del mundo que los ha engendrado […] El exterminio les [parecía] un acontecimiento de dimensión universal, una cuestión ineludible ante la que está situada la humanidad entera. Para ellos, la lección de Auschwitz [iba] más allá de la 'culpabilidad alemana'[6] (¿acaso no supera las fronteras de Alemania?) y del duelo judío, para imponer un reexamen crítico de todo el itinerario de la civilización occidental".[7]

En este escenario, fue decisivo el papel que representaron personajes que se atrevieron a pensar de manera disruptiva; entre ellos, Hannah Arendt, Günther Anders y Walter Benjamin. Ellos fueron "alentadores de incendio", sostiene Traverso, porque dieron la alarma, reconocieron la catástrofe, la nombraron y la evidenciaron.[8] Asimismo, formaron parte de un grupo social indefenso por su condición judía, de la cual se desprendía una necesidad de desplazarse geográficamente y dejar sus horizontes de sentido: familia, amistades, lengua.[9] Dicha situación de sobrevivencia iba desde la miseria (Walter Benjamin) hasta la adaptación en empleos nada relacionados con la actividad intelectual, como el trabajo de obrero de fábrica (Günther Anders). Tales adversidades se convirtieron en su posibilidad de escabullirse de las ideas impuestas, de pensar de manera crítica y ser disidentes.[10] A pesar de las persecuciones y el antisemitismo nazi, estos intelectuales judíos se empeñaron en manifestar una aguda conciencia de lo que

---

[4] Mauricio Pilatowsky, *La autoridad del exilio, Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*, México, UNAM/Plaza y Valdés Editores, 2008, p. 13.

[5] *Cfr*. Michael Löwy, *Judíos heterodoxos*, Barcelona, Anthropos Editorial/UAM, 2015, p. 20.

[6] Karl Jaspers reflexionó sobre la culpabilidad alemana en su libro *Die Schuldfrage*, El filósofo distinguió cuatro formas de culpabilidad: criminal, política, moral y metafísica.

[7] E. Traverso, *op. cit.,* p. 47.

[8] *Ibidem*, p. 18.

[9] "Perdimos nuestro hogar, es decir, la cotidianidad de la vida familiar. Perdimos nuestra ocupación, es decir, la confianza de ser útiles en este mundo. Perdimos nuestra lengua, es decir, la naturalidad de las reacciones, la simplicidad de los gestos, la sencilla expresión de los sentimientos. Dejamos a nuestros parientes en los guetos polacos y nuestros mejores amigos han sido asesinados en campos de concentración, lo que equivale a la ruptura de nuestras vidas privadas". Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 2.

[10] *Cfr*. E. Traverso, *op. cit.*, p. 42.

sucedía, y se convirtieron en *ciudadanos del mundo*:[11] "cosmopolitas no solamente por su mentalidad, temperamento y sensibilidad, sino por su propia experiencia de vida".[12] En cuanto a su religión judía, ésta no representó ningún refugio espiritual, más bien, contribuyó "a acentuar su condición de *outsiders* y parias cosmopolitas [Supieron] hacer gala de una gran distancia crítica respecto a su grupo original, como [demostró] la actitud de Hannah Arendt ante la tradición judía y el sionismo […] Su perspectiva [fue] la del judaísmo paria[13] de una minoría de apátridas huidos de la masacre que [tuvo] lugar en Europa".[14]

Para conocer lo que sucedió en esa primera mitad del siglo XX, en particular, para comprender cómo se gestó una nueva experiencia política y social —el totalitarismo—, mediante la cual se conoció otra cara del mal, aquel que arrasó con el espacio público y destruyó nuestras categorías y referentes morales con que actuar, Hannah Arendt es un referente. Auschwitz mostró el lado devastador de la idea moderna de progreso y el lado oscuro de la racionalidad instrumental que puede conducir al aniquilamiento y a la destrucción. En palabras de Enzo Traverso, Auschwitz aparece como "una impugnación radical del concepto de *civilización* tal como fue forjado a lo largo de toda la historia del mundo occidental. La barbarie ya no figura como la antítesis de la civilización moderna, técnica e industrial, sino como su cara oculta, su doblez dialéctica".[15]

Tanto Benjamin como Arendt ilustran la agudeza y, al mismo tiempo, la sensatez de su condición de paria. Cada uno a su modo, a consideración de Löwy, muestra en el grado más alto estas parias de las que hablaba Arendt a propósito de Rahel Varnhagen en una carta a Karl Jaspers: "Hay muchas cosas positivas ahí, todo lo que resumo con el término de cualidades de parias y que Rahel llamaba las *verdaderas realidades de la vida* —el amor, los niños, los árboles, la música—, eso te hace extraordinariamente sensible a las injusticias; eso suscita una gran ausencia de prejuicios y una gran generosidad; y eso procura el respeto por las *cosas del espíritu*".[16]

Por su parte, Benjamin se distinguía de sus contemporáneos por su intuición premonitoria de la catástrofe que se avecinaba; incluso, sus textos

[11] E. Traverso, *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, México, UNAM/Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2004, p. 11.

[12] *Idem*.

[13] Löwy menciona como antecedente a la consideración de *paria* de Arendt, a Theodor Herzl. Para Löwy, éste "señala la célebre distinción entre el judío paria, víctima de todas las persecuciones, y el judío advenedizo, rico y asimilado, distinción que retomará más tarde por su parte Hannah Arendt". M. Löwy, *op. cit*., p. 25.

[14] E. Traverso, *La historia desgarrada…*, p. 43.

[15] *Ibidem*, p. 46.

[16] H. Arendt y Karl Jaspers, en M. Löwy, *op. cit.*, p. 70.

de los treinta poseen este valor anunciador "como advertencias incesantes y desesperadas ante un nuevo cataclismo, cuyos contornos eran aún vagos y confusos, pero cuyo carácter destructor para toda la humanidad era indudable. Desde cierto punto de vista, hoy en día, Benjamin aparece simultáneamente como el mensajero y la primera víctima de Auschwitz."[17] Benjamin representó un vínculo importante entre Günther Anders y Hannah Arendt. De Anders, fue primo segundo y encontramos cierta influencia en su visión catastrofista de la apuesta de la humanidad por el progreso moderno. En cuanto a Arendt, ambos formaron un gran lazo de amistad; Benjamin la alentó a concluir el texto sobre Rahel Varnhagen[18] y le confió, antes de morir,[19] una copia de lo que más tarde serían las *tesis sobre la historia y otros fragmentos*.[20]

El estado de los tres era lo que Arendt llamó *parias conscientes*. Esto los llevó a construir una mirada crítica *sui generis* sobre ciertas situaciones que trajo consigo la Modernidad. Su marginalidad los situaba en una superioridad epistemológica,[21] por encima de las ideas preconcebidas y puntos de vista establecidos por la ideología dominante. "En medio de la catástrofe, estos intelectuales exiliados son prácticamente los únicos, además de las víctimas, que ven e intentan pensar Auschwitz como semejante singularidad que debe ser explicado".[22] Los tres vivieron y pensaron desde una misma y a la vez distinta judeidad. Cuando Arendt se refiere a su judeidad, lo hace como un dato más sobre ella; alude a que no la eligió; es decir, no intervino su voluntad o iniciativa. Este comienzo no elegido tiene implicaciones negativas y positivas, como cualquier otra condición de vida con la que hubiese nacido; sin embargo, para Arendt, ésta no limita su visión del mundo. En una carta que escribe a Gershom Scholem,[23] en la que responde

[17] E. Traverso, *La historia desgarrada…,* p. 65.

[18] "Durante el verano de 1938, Arendt escribe los dos últimos capítulos de su libro sobre Rahel Varnhagen bajo la presión amistosa de su compañero y de sus amigos: 'Lo terminé, más bien irritada, en verano de 1938, pues Heinrich y Benjamin no dejaban de animarme insistentemente', escribió en una carta a Jaspers. "Carta del 7 de septiembre de 1972, en H. Arendt y K. Jaspers, *Briefwechsel.*

[19] "Se reencuentran por última vez en Marsella, donde Benjamin confía a su amiga algunos valiosos manuscritos —entre ellos, las célebres tesis *Über den Begriff der Geschichte*— y le pide insistentemente que se las haga llegar a Theodor Wiesengrund Adorno." M. Löwy, *op. cit.,* p. 61.

[20] Walter Benjamin, *Las tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, UACM/Itaca, 2008.

[21] Traverso le llama *privilegio epistemológico del exilio*. *Cfr*. E. Traverso, *Cosmópolis*, p. 9.

[22] E. Traverso, *La historia desgarrada,* p. 38.

[23] "Hannah Arendt había conocido a Scholem durante su exilio en París. Su amistad fue de principio a fin atravesada por un conflicto mayor a propósito del sionismo, se consolidó en torno a su apego común a Walter Benjamin. Cuando ella y su marido, Henrich Blücher,

a sus reclamos sobre sostener que el mal puede ser banal, Arendt afirma de manera contundente: "Siempre he considerado mi condición judía como uno de los datos controvertibles de mi vida y acerca de tales facticidades nunca he deseado cambiar nada ni rechazar nada"[24] […] "¿Por qué has de querer endosarme una etiqueta que nunca me cuadró en el pasado ni me cuadra ahora?"[25] En efecto, siguiendo a sus biógrafos, contamos con la información de que durante su infancia, Hannah Arendt recibió "una educación religiosa del rabino Vogelstein, miembro eminente de la comunidad judía liberal de Königsberg, en donde su abuelo Max Arendt era un dirigente local [que estudió] un poco de hebreo y de yidish durante su exilio en París [sin embargo] nunca hubo en ella —contrariamente a otros intelectuales judíos de su generación— un regreso a la tradición judía en cualquier sentido".[26]

No obstante, su condición de mujer judía la llevó a experimentar otra condición desde la que pudo pensar de manera más libre: el exilio. Ella vivió la difícil experiencia del rompimiento involuntario de los lazos sociales: la expulsión de una comunidad. "Muy pocos individuos tienen la fuerza necesaria para conservar su propia integridad si su condición social, política y jurídica es completamente difusa. A falta de valor para luchar por un cambio de nuestra condición social y jurídica, muchos de nosotros hemos decidido intentar, en lugar de eso, un cambio de identidad. La confusión en la que vivimos es en parte nuestra propia obra".[27]

Respecto de su condición judía, Arendt cree que ésta la determina sólo ante los demás y no hacia sí misma; la concibe como un dato más sobre su persona. Como afirma Fina Birulés en la introducción de *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, obra de Hannah Arendt, nacer en un determinado contexto es formar parte de un mundo de relaciones, de discursos de normas que no hemos decidido y que, en cierta medida, nos constituyen. Lo que nos viene dado no es, sin embargo, una realidad neutra, sino que se presenta como un despliegue de diferencias —judía, mujer, entre otros— que se entrecruzan en cada uno de nosotros. No obstante, esto dado que se nos impone no confiere, por sí mismo, ningún tipo de singularidad.[28]

---

tuvieron la oportunidad de encontrar refugio en los Estados Unidos en 1941, Scholem fue uno de los primeros a quienes ella escribió para contarle lo que sabía de las circunstancias de la muerte de Benjamin." Martine Leibovici, *Hannah Arendt y la tradición judía (*trad. Silvana Rabinovich y Esther Cohen), México, UNAM, 2005, p. 49.

[24] H. Arendt, *Judíos heterodoxos,* p. 144.

[25] *Ibidem*, p. 145.

[26] M. Leibovici, *op. cit.,* p. 7.

[27] H. Arendt, *Una revisión…*, p. 10.

[28] Fina Birulés, "Introducción", en H. Arendt, *Una revisión…*

Con Arendt, tenemos un ejemplo de que *lo dado* no determina el modo de pensar. Si existe una particularidad en los seres humanos, es la capacidad de juzgar; por ende, de pensar a solas, por uno mismo, lo cual no supone que se piense a partir de nada, más bien, implica retirarse a un espacio desde el cual uno puede tomar posición sobre su propia condición, en este caso, de ser judía, mujer y además exiliada.[29]

Debido a su postura en torno de la importancia del pensamiento para poder juzgar en el ámbito público, Arendt no vivió su judeidad como algo que debía existir en lo privado y aparentar la asimilación en lo público con la finalidad de ser reconocida. Escribir la biografía de Rahel Varnhagen fue de gran ayuda para madurar esta idea. Después de su tesis doctoral *El concepto de amor en san Agustín,*[30] Arendt escribe la citada biografía[31] como una forma de atender sus preocupaciones en torno de la situación de los judíos en el contexto alemán desde el término del siglo XIX.

La filósofa encontró en Rahel Varnhagen una condición de vida semejante a la suya, pues ambas compartían la vulnerabilidad de ser judías en una sociedad opresiva y excluyente. Mediante la narración de las vivencias y percepciones de Varnhagen, Arendt se ocupa de pensar la cuestión de la asimilación judía, la necesidad de los judíos de integrarse al mundo social e intelectual europeo y sostiene: "Cuanto menos libres somos para decidir quiénes somos o para vivir como nos gusta, más intentamos construir una fachada, esconder los hechos y representar papeles".[32]

Desde la mirada de Arendt, Rahel necesitó más de siete décadas para comprender su propia historia, "ésa que había comenzado 1 700 años antes de su nacimiento y que tendría su final provisorio 100 años después de su muerte en los campos de exterminio".[33] En el caso de Arendt, ella vivía su condición de judía exiliada, primero en Europa y después en Estados

---

[29] Arendt no estuvo de acuerdo en que se les llamara refugiados, en lugar de *recién llegados* o *inmigrantes*. Ella escribe en *Nosotros, los refugiados*: "Un refugiado solía ser una persona obligada a buscar refugio por algún acto cometido o por sostener alguna opinión política. Bien, es verdad que nosotros tuvimos que buscar refugio, pero no cometimos acto alguno y la mayoría de nosotros tuvimos que buscar refugio, pero no cometimos acto alguno y la mayoría de nosotros nunca soñó con tener una opinión política radical. Con nosotros, el significado del término *refugiado* ha cambiado. Ahora *refugiados* son aquellos que han tenido la desgracia de llegar a un país nuevo sin medios y que han tenido que recibir ayuda de comités de refugiados". H. Arendt, H., *Una revisión*…, p. 2.

[30] H. Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.

[31] Arendt tiene contacto con la correspondencia y el diario de Varnhagen gracias a la amistad que tenía con Anne Mendelsohn. En el prólogo, Arendt expresa que concluyó el texto en 1933, cuando abandonó Alemania.

[32] H. Arendt, *Una revisión*…, p. 9.

[33] Paula Cristina Ripamonti, *Hannah Arendt y Walter Benjamin: un diálogo filosófico a través de Rahel Varnhagen y el narrador"*, Buenos Aires, Analítica.

Unidos, de manera parecida a sus amigos, pero como *paria consciente*. "Es la misma historia en todo el mundo, repetida una y otra vez. En Europa, los nazis confiscaron nuestras propiedades, pero en el Brasil tenemos que pagar un 30 por ciento sobre nuestros bienes, como el más leal de los miembros del Brundder Auslands Deutschen. En París no podíamos salir de casa cada más tarde de las ocho porque éramos judíos; pero en Los Ángeles se nos imponen limitaciones por ser 'extranjeros enemigos'. Nuestra identidad cambia con tanta frecuencia que nadie logra averiguar quiénes somos realmente."[34]

La ambigüedad de ser judíos y al mismo tiempo pretender no serlo resultaba fundamental para el comportamiento social de los judíos asimilados.

> No querían ni podían ya seguir perteneciendo al pueblo judío, pero querían y tenían que seguir siendo judíos, excepciones en medio del pueblo [no] judío. Querían y podían desempeñar su papel en la sociedad no judía, pero no deseaban ni podían desaparecer en medio de los pueblos no judíos. De ese modo se convirtieron en excepciones dentro del mundo no judío. Sostenían que eran capaces de ser 'hombres como los demás en la calle, pero judíos en casa'. Sin embargo, sentían que, como judíos, eran diferentes de los demás hombres en la calle y, en cuanto superiores en las masas del pueblo judío, diferentes también de los demás judíos en casa.[35]

De manera particular, desde su condición de *paria consciente*, Arendt fue una de aquellas mentes que pretendió comprender un acontecimiento que, a pesar de lo descomunal, permanecía invisible para la mayoría. Su preocupación giraba en torno de las crisis políticas del siglo pasado, las cuales han representado una quiebra de la moral,[36] pues conceptualizan el mal no sólo como resultado de la acción de un agente moral, sino como una expresión institucionalizada. Asimismo, deseó comprender lo inimaginablemente comprensible hasta ese momento, ya que las imágenes de los campos de exterminio durante y después de la guerra no se conocían. En tal sentido, permanecían abstractas y vagas, por lo que buscó referentes para comprender qué lleva a los seres humanos a ser capaces de aniquilar a otros sin algún motivo humanamente comprensible. Pero el puñado de conceptos que la tradición filosófica brindaba hasta ese momento no respondía a un fenómeno nuevo de aniquilación sistemática de seres humanos. Entonces, la autora emprende la tarea de reconceptualizar el mal y se encuentra con dos caras de dicho fenómeno: el mal radical y la banalidad del mal.

[34] H. Arendt, *Una revisión…*, pp. 9-10.

[35] *Ibidem*, 40.

[36] *Cfr*. H. Arendt, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 19.

A lo largo de su obra —desde *Orígenes del totalitarismo* hasta *La vida del espíritu*—, es posible identificar una preocupación constante sobre el mal. En *Orígenes del totalitarismo*, considera que el mal era radical y, en ocasiones, extremo y absoluto. La realidad descrita en este texto habla de la aparición de un mal antes desconocido, una realidad en la que dentro de la legalidad y la legitimidad se llevó a cabo lo inimaginable al volver a los hombres superfluos. Para ello, se ideó un sistema en el que "la *naturaleza humana* se transformaría de manera que lo esencial para vivir una vida humana —la pluralidad, la espontaneidad, la natalidad y la individualidad— [quedara] aniquilado".[37] También pone al descubierto que el proceso de liquidación de la personalidad jurídica de los individuos agudizó su situación, ya que, al no tener un Estado que garantizara sus derechos, podían ser expulsados de su comunidad, momento en el que surgieron los campos de concentración. "Arendt enfatiza la negación de la potencialidad humana por medio del terror y de la violencia muda de los campos de concentración",[38] pues fueron el lugar donde los "indeseables" se convirtieron en material superfluo, para exterminio. De esta manera, el campo de concentración representó la manifestación del mal radical al ser la institución central del gobierno totalitario, dedicado a eliminar cualquier rasgo de libertad o alusivo a cualquier dimensión de la condición humana. Para Arendt, esto es la eliminación de la espontaneidad, "el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos. Sólo quedan, entonces, fantasmales marionetas con rostro humano que se comportan todas como el perro de experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y que no hacen más que reaccionar".[39]

Esta aniquilación de las dimensiones de la condición humana es un mal radical y absoluto que surgió del totalitarismo, ya que en él se idea una maquinaria que borra la humanidad de aquellos que se consideran "indeseables" para el sistema. Sin embargo, Arendt también se pregunta por aquellos que conformaron dicha maquinaria. Para ella, se requería plantear nuevas formas de comprender lo sucedido, la urgencia de pensar con otros referentes, pues lo que se padeció no sólo innovó una forma de gobierno; de igual manera, cuestionaba una tradición que contempló que las nor-

[37] Richard Bernstein, "¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal", en F. Birulés, *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 245.

[38] María Muños, "Revolución y violencia. Reflexiones en torno a lo político" en M. Muñoz (comp.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt, Reflexiones críticas*, México, El Colegio de México, 2015, p. 308.

[39] H. Arendt, *Orígenes del totalitarismo*, vol. III, Madrid, Alianza, 1999, p. 675.

mas morales vigentes son suficientes en una sociedad para garantizar que se cumpla lo bueno y lo justo.

El éxito del totalitarismo radica en la eliminación no sólo de la personalidad jurídica, sino de la persona moral, al esfumarse los criterios morales con que se juzgan los actos de los demás y los propios. Al respecto, destaca la tarea de Arendt de querer comprender por qué no hubo voces disruptivas en la sociedad conservadora de la primera mitad del siglo xx. El derrumbamiento o *colapso moral* del que habla la autora, trastornó los códigos morales. ¿Por qué una maquinaria como el totalitarismo produce personajes, como Adolf Eichmann, que pueden participar en una máquina de exterminio masivo sin compartir una ideología, sin pensar por cuenta propia acerca del grado de cooperación y responsabilidad al trivializar el mal?

El grado de cooperación de Eichmann fue proporcionar las víctimas, con lo que posibilitó los asesinatos; pero como un diente de engranaje, como un agente obediente, "no asume responsabilidad alguna por las consecuencias de sus actos, dado que la noción kantiana de *deber*, tal como mostró Eichmann, puede llegar a pervertirse y dado que (si bien Kant, por supuesto, no sabía nada de eso) el carácter ilimitado del mal hecho irreflexivamente escapa al alcance de dicho concepto de deber".[40]

Para Arendt, es decisiva su condición de *paria consciente,* desde la cual pretende comprender estos hechos, porque la lleva a pensar con otros referentes y a encontrar que puede salvaguardarnos[41] cuando existe un colapso moral. Su nota esperanzadora fue la capacidad de juicio, aquella facultad que nos permite distinguir lo bueno de lo malo y que recupera de la *Crítica del juicio*, de Kant.

Desde esta perspectiva, lo que lleva a un individuo a actuar como lo hizo Eichmann es que éste no piensa por sí mismo; por lo tanto, no puede juzgar sus actos ni los de los demás y acepta normas y pautas de conducta sin someterlas a crítica. Después de presenciar el juicio de Eichmann, Arendt continuó con la inquietud de comprender lo que ella denominó *banalidad del mal*, resultado de la ausencia de la capacidad de juicio. Como sostiene Dora Elvira García, el mal que Arendt pone de manifiesto es aquel "cometido por la ausencia de pensamiento; dicha supresión no afecta a las facultades intelectuales, sino a la capacidad de valorar la acción. No se trata

[40] Jerome Kohn, "Introducción" en H. Arendt, *Responsabilidad y juicio*, p. 29.

[41] El tema del juicio, como una facultad ético-política, es uno de los más persistentes en el pensamiento de Arendt desde 1960. Desde una interpretación de su obra, la bancarrota de la ética en el siglo XX puede frenarse gracias a la capacidad humana de juzgar; es decir, gracias a dicha facultad, logra distinguir lo que es justo y lo que es erróneo, es posible no cometer el mal en ausencia de leyes o criterios compartidos. *Cfr.*, Simona Forti, *Los nuevos demonios*, Edhasa, 2015, p. 314.

de idiotas en el sentido patológico del término, sino de un idiota moral incapaz de juzgar la moralidad de sus actos: los realiza y punto".[42]

Entonces, para evitar el mal, Arendt pone el acento en la facultad de juzgar como una facultad política, debido a que ésta incide en el mundo que comparto con los otros que son distintos de mí, si bien ésta tiene una precondición. La facultad de juzgar no remite a un único momento ni a un único ámbito; en ello radica su difícil conceptualización. Se requiere un espacio previo y posterior a aquel ámbito, donde se juzgan nuestras acciones y las de los demás: el espacio público. En él se examinan nuestros actos y nuestras palabras. Éste es el pensamiento.

Este movimiento y ejercicio del juicio lo encontramos en el caso de Hannah Arendt y de todos aquellos que decidieron pensar disruptivamente. En particular, la condición de paria fue la que hizo que la filósofa y otros intelectuales exiliados de su época pensaran de manera lúcida uno de los capítulos más ciegos e indiferentes del mundo en el siglo XX. Para ella, la categoría *paria* es de índole política y alude a los excluidos de toda personalidad jurídica, a "quienes no tienen derecho a tener derechos".[43] Mediante la figura de paria, la cuestión de la identidad y la diferencia adquieren una dimensión fundamental en su pensamiento desde sus primeros escritos, en los que plantea el problema de la identidad judía. Frente a esta figura, que representa la exclusión y el destierro, la de *paria consciente* representa la entrada del paria en la esfera pública reconociendo su diferencia y mostrando su identidad; porque una *paria consciente* de sí mismo "transforma la diferencia de ser una fuente de debilidad y marginalidad en una de fuerza y desafío".[44] Arrancada de su tejido social y político, Arendt escapa del *habitus mental dominante*[45] para pensar por cuenta propia y ser una *paria consciente*. "Exiliada y 'sin mundo', ella fue, en aquella época, uno de los raros observadores de los acontecimientos y capaz de reaccionar como verdadera 'ciudadana del mundo'".[46]

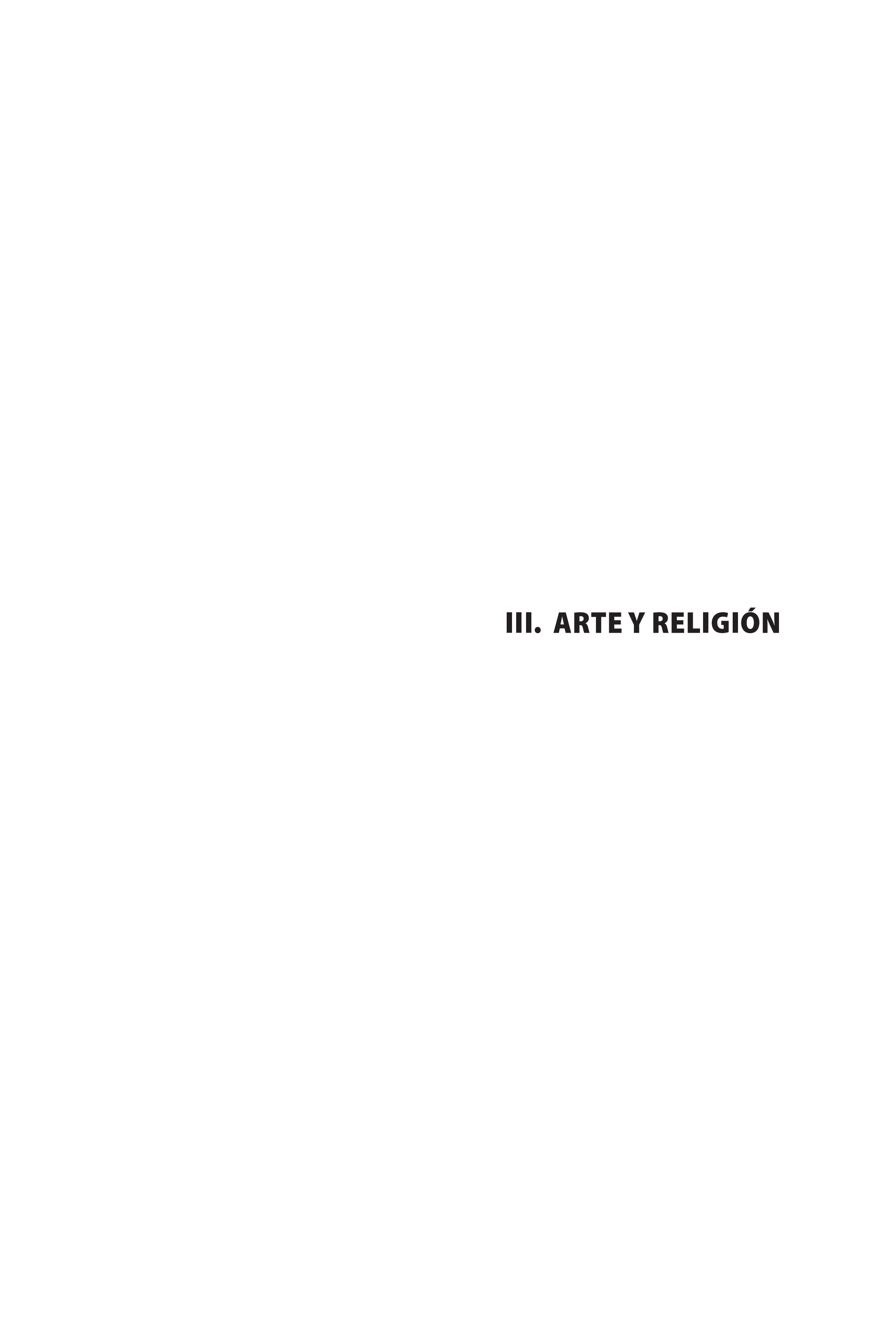
[42] Dora García, *Del amor político al amor al mundo*, México, Porrúa/Tecnológico Monterrey, 2005, p. 64.

[43] H. Arendt, "La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre" en *Orígenes del totalitarismo*, vol. III, pp. 392-438

[44] F. Birulés, *El orgullo de pensar*, p. 104.

[45] *Cfr.,* E. Traverso, *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 128.

[46] *Ibidem*, 129.



III. ARTE Y RELIGIÓN

ESCENAS DE RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL MURALISMO MEXICANO

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Resumen: En el muralismo mexicano y en otras obras plásticas circundantes a dicho movimiento artístico, es posible encontrar escenas consagradas como referentes de identidad nacional basadas en las expresiones religiosas populares que —a pesar del laicisimo de la revolución triunfante, su ánimo antieclesiástico y el ateísmo militante de los muralistas simpatizantes de los movimientos socialistas— se valoraron cual expresiones culturales propias del mexicano en su vasta diversidad y en medio del enorme problema de proponer símbolos universalmente válidos dentro de la inmensa pluralidad del territorio nacional.

Abstract: In Mexican muralism, and in other plastic works surrounding this artistic movement, we can find scenes dedicated like relating of national identity based on popular religious expressions that —despite the laicism of the triumphant revolution, its antiecclesiastical spirit and militant atheism of the muralists sympathetic to the socialist movements— valued as cultural own expressions of the Mexican in its vast diversity and in the midst of the enormous problem of proposing universally valid symbols within the immense plurality of the national territory

Palabras clave
Identidad, religiosidad popular, muralismo, secularización.

Keywords
Identity, popular religiousness, muralism, secularization.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

En la época floreciente del muralismo mexicano del siglo xx, es posible encontrar referencias visuales a tradiciones religiosas, rituales y ofrendas provenientes de las expresiones religiosas populares mexicanas. Incluir estas escenas en el contexto general de los murales sugiere que tales representaciones sociorreligiosas ya formaban parte de un acervo común identitario-cultural, el cual superaba el ámbito de adscripción religiosa confesional en una suerte de referente simbólico de identidad mexicana que gozaba de común aceptación, y reconocido como tal, independientemente de la creencia o incredulidad del espectador. Se trata, entonces, de referentes provenientes de expresiones religiosas que se convirtieron en iconos de identidad, con lo cual superan el ámbito de la piedad y la devoción para, de manera laica, convertirse en fermento de una *nosotridad* compartida, o al menos comprendida, a pesar de la diversidad inherente al territorio mexicano.

Encontrar estas referencias religiosas populares en los murales llama poderosamente la atención si consideramos su marcado carácter antieclesiástico; además de la franca simpatía con el régimen socialista, ateo militante de modo implícito. En todo caso, sugieren un valor dado a estas expresiones religiosas desde el pueblo, y, en este sentido, dialécticamente definitorias de la identidad popular mexicana, de manera que se rebasa, por mucho, el ámbito meramente religioso-institucional. Dan testimonio, entonces, de una historia donde el entrecruzamiento de la parte religiosa se ubicó en la base de nuestra identidad y se independizó, después, de su matriz religiosa en una reconfiguración cultural de clara utilidad identitaria.

Acerca de la religiosidad popular (desde la disciplina antropológica)

Cuando se habla de la religión popular, es imposible evitar hacer una apología de la materialidad como punto de partida de toda experiencia humana. La necesidad es la impronta de nuestra ontología. Nuestra subjetividad es frágil: de polvo y cenizas, como dijo Silvana Rabinovich.[1] La dureza de la realidad material se impone al espíritu, que para ser humano, es necesariamente encarnado. Así, heridos por la necesidad, carentes permanentemente de una seguridad real y duradera en este mundo hostil y rudo, la relación con lo sagrado no puede ignorar esta huella de realidad presente en nuestro *ser* humano. En medio de la dureza de una vida cotidiana en la que la

[1] *Cfr.* Silvana Rabinovich, "Espiritualidad de polvo y cenizas", en Shulamit Goldsmit (coord.), *Memorias de los 1° y 2° coloquios internacionales de Humanismo en el pensamiento judío*, México, Universidad Iberoamericana, 2002, pp. 48-63.

miseria se hace costumbre, surge la imperiosa necesidad de ser distinguido por lo sagrado. Es esa excepción la que "saca" del anonimato habitual en las desdichas y amarguras que se entretejen con nudos cada vez más cerrados. Esta *relación excepcional* es una necesidad psicológica innegable. A nivel horizontal, las relaciones afectivas proveen de esa excepcionalidad que hace brotar el rostro —distinto, diferenciado y único— por el cual se da la singularidad en el anonimato informe y aniquilante de *la masa*. Cuando esa excepcionalidad se lleva al campo vertical: lo sagrado que me toca en mi mundanidad, tenemos, entonces, un elemento de legitimidad en la forma de vida asumida, la labor realizada, la opción tomada en la existencia particular. Es esencial considerar esto a fin de entender dichos fenómenos religiosos marginales.[2]

La religión popular se relaciona con el apoyo que se requiere en el ámbito material para la subsistencia en la realidad inmanente. Así, los objetivos de la religiosidad popular no se sitúan en el campo escatológico, sino en esta realidad tangible que demanda satisfactores inmediatos y continuos. En tal contexto de religión popular, lo importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, lo cual devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana aquí, en esta vida terrenal. Desde esa perspectiva, resulta obvio que las convergencias y divergencias en la relación con lo sagrado, desde lo oficial y lo popular, provienen de la diferencia social, significados y roles que juegan los actores sociales desde su particularidad íntima microsocial, por un lado; pero también como miembros de una sociedad macro, por el otro. En este sentido, Félix Báez-Jorge apunta: "En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales",[3] por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar, en primer lugar, la realidad, y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico. Subyace en estos planteamientos, la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen de forma di-

[2] *Cfr.* Ramiro Gómez Arzapalo, "Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: la religiosidad popular *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia", *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular,* México, Universidad Intercontinental, 2017, pp. 5-27.

[3] Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011, p. 45.

recta de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.[4]

Bajo esos principios, ubico la religión popular como una manera definida de asumir la religiosidad cifrada desde la existencia real, concreta y material. Dada su adhesión a la intimidad del pueblo, barrio, colonia o grupo que le da vida y vigor, no se concibe desde una caracterización universal, y conservará siempre su sentido y coherencia en relación con el contexto social particular que la genera; así, necesariamente debe entenderse desde la particularidad cultural e histórica que la origina, es decir, no existe una religiosidad popular omniabarcante que dé cuenta de los fenómenos religiosos populares de todos los lugares. Más bien, la religiosidad popular siempre tiene un referente doméstico, por lo que es en la particularidad de un determinado pueblo y su historia donde se describen los fenómenos religiosos populares significativos para la población desde la singularidad de los procesos que la conforman.

En la religión popular se debate la identidad, la pertenencia y el cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias posibilitadoras. Esta característica de la religión popular en su tensa relación con las instancias religiosas oficiales, institucionalizadas y hegemónicas, devela un conflicto presente en el entramado social de los grupos culturales que dan vida y sustento a dichas manifestaciones religiosas al margen de la ortodoxia. La separación entre los intereses de la religión oficial y los de la religión popular es una distancia abismal que acentúa de modo distinto —en extremos divergentes— los propósitos, las esperanzas y expectativas humanas respecto de lo divino. Por ello, en la religión popular encontramos una radiografía de los procesos sociales conflictivos entre grupos antagónicos, pues evidencia luchas de poder, tironeo por la gestión del tiempo y el espacio sagrado y debates entre los mismos símbolos, pero con interpretaciones diferentes.

Las manifestaciones religiosas populares nos hablan de sectores sociales marginales que, desde el margen, proponen sus modelos de vida virtuosa, los cuales —lejos de ser paradigmas morales configurados desde la ortodoxia— exaltan las virtudes de una vida en lucha constante por sobrevivir desde una posición poco privilegiada, socioeconómicamente hablando, enfrentando la crudeza de la realidad con escasas fuentes de apoyo más allá de las redes de solidaridad y reciprocidad que horizontalmente se entretejen

4 *Cfr.* R. Gómez, "Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad", en María Elena Padrón Herrera y R. Gómez (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, 2016, pp. 85-110.

en la intimidad del pueblo, barrio o colonia. Por tal motivo —desde esa intimidad—, la totalidad de la vida religiosa se relee desde las coordenadas culturales locales, en un simbolismo entendible sólo desde esa perspectiva, que le da origen y sustento, revelando una lógica cultural interna que se ubica fuera de toda lógica para la institución eclesiástica universal.

Las poblaciones locales, íntimas y tradicionales mantienen —mediante las prácticas religiosas populares— una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales, las cuales favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, tanto en lo singular, como en un grupo de pueblos, barrios o colonias vecinas que forman un conjunto regional o grupo social urbano diferenciable de los que no comparten esta visión. Así, la práctica religiosa popular se convierte en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas —tanto en lo religioso, como en lo civil— y luchas por el poder —frente a la hegemonía y dentro de las facciones de la propia comunidad—.

El resultado es un sistema coherente, pues opera con una lógica singular propia, que se refuerza por medio de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas religiosas populares (y todo el complejo de movilidad social que conllevan) en un entorno social específico. La dinámica genera un impulso excepcional a la construcción, fortalecimiento y continuidad de la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo. Así pues, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, con lo cual ayuda al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo, barrio o colonia guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Invitamos, pues, a considerar a la religiosidad popular como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico cuya pluralidad ha sido negada muchas veces en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico. En palabras de Luis Millones, reconocemos una vivencia cultural en la cual "se descubre a la lejanía la oscurecida

presencia del cristianismo detrás de las muchas capas de un mestizaje que no concluye".[5]

Religiosidad popular en el muralismo mexicano

En el periodo posrevolucionario en México, los esfuerzos del gobierno se dirigen principalmente a constituir y consolidar las instituciones que darán forma y presencia a los ideales revolucionarios. En este sentido, la búsqueda de una identidad nacional es una de las principales preocupaciones, no sólo para el gobierno, sino también para la sociedad civil; en este esfuerzo, se encuentra con la presencia de numerosas identidades dentro del territorio mexicano, acotadas localmente y con serias dificultades para proponer un modelo omniabarcante que conglomere todo el territorio nacional y concilie la diversidad étnica, cultural e histórica de tal pluralidad en un proyecto único: la nación mexicana de la revolución triunfante.

En ese contexto, el peso que se da a los proyectos modernizadores es decisivo; México necesita modernizarse y, para ello, requiere educación. La creación de la Secretaría de Educación Pública y su proyecto de presencia hasta el último rincón de México es ejemplo claro de esta apuesta, además de la creación de la Universidad Nacional Autónoma de México y, en general, de las secretarías gubernamentales que pretenden parcializar la realidad social en sus elementos más apremiantes para atender particularmente cada uno de estos puntos neurálgicos bajo un ideario común.

En estas circunstancias, el mundo se encuentra en el debate y competencia entre los grandes modelos económicos: el capitalismo y el socialismo. México mantiene una postura neutral, pero, en sus ámbitos académicos, artísticos y culturales, empieza a darse una clara inclinación y simpatía por el movimiento socialista.

En este contexto debemos ubicar el muralismo mexicano; el arte no debe estar escondido en las galeras privadas de un museo controlado por las clases pudientes, sino entre el pueblo, en los lugares públicos, a la vista y alcance de todos, y debe contener un mensaje: qué somos, de dónde venimos, cómo llegamos hasta aquí y por qué es éste el mejor momento de nuestra historia. Todas estas características e inquietudes hacían del muralismo una expresión artística de claras tendencias políticas, pero más allá de eso, también de una genuina búsqueda intelectual generalizada por construir un proyecto identitario en el México posrevolucionario. Las escenas de los murales serían fácilmente manipuladas por los fines gubernamentales

[5] Luis Millones, "Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino", en F. Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010, p. 54.

de presentar y legitimar una revolución triunfante, es decir, un gobierno legítimo que cobraba su lugar llevado a esa posición por el espíritu de la historia. Pero también serían el espacio aprovechado por los muralistas para criticar al gobierno, sus excesos y desviaciones del proyecto revolucionario original mediante el mismo recurso artístico-pedagógico: el mural.

Así pues, en este breve artículo pretendo acercarme a esta expresión artística, destacando que una de sus finalidades principales consistía en coadyuvar a la pedagogía nacionalista para crear referentes de identidad en un pasado común y luchas continuas que desembocarían en el culmen de la historia en el triunfo de la revolución. Para ello, de manera genial, los muralistas se valen de elementos preexistentes en el entorno cultural que ya funcionaban como referentes culturales omnipresentes en medio de la diversidad de contextos sociales y pluralidad cultural de los habitantes de todo el territorio nacional. Algunos de estos grandes temas podrían ser la conquista y colonización, el movimiento de independencia, las guerras contra fuerzas extranjeras francesas y norteamericanas y —en medio de estos acontecimientos— la figura de ciertos héroes reconocidos, como Cuauhtémoc, Hidalgo, Juárez, Madero, entre otros, con sus respectivos antihéroes o villanos: Cortés, Maximiliano, Porfirio Díaz.

En medio de este esfuerzo, este escrito pretende abundar en las expresiones religiosas populares tradicionales que se plasman en estos murales, con el fin de destacar que ya funcionaban como referentes claros de una distinción identitaria consensuada, por todos reconocida como algo peculiar y distintivo de los "de aquí". Esto es de llamar la atención, pues se da aun en medio del marcado carácter antieclesiástico de la revolución y del contexto posrevolucionario laico simpatizante de la ideología socialista.



Imagen 1. *Cristo destruye su cruz*, José Clemente Orozco, 1943.



Imagen 2. *Estudio de figura cortando la cruz para la migración moderna del espíritu*, José Clemente Orozco, 1932-1934.

Además, el proyecto modernizador implícito en esta reconfiguración social provocó un claro choque entre las tradiciones locales y el proyecto ilustrado impuesto desde la verticalidad oficial estatal; mas, a pesar de ello, las fiestas, tradiciones, artesanías, verbenas populares serán ampliamente destacadas en el muralismo como referentes de una identidad mexicana que distinguen claramente a este ser social frente a las tradiciones europeas y estadounidenses.

En este sentido, tenemos que reconocer que los procesos modernizadores propuestos y patrocinados desde los grupos que detentaban el poder en México desde la tercera década del siglo xx, no pueden ser vistos como fórmulas mecánicas infalibles cuya aplicación —y éxito— dependió exclusivamente de un acto de decisión impositivo desde la cúpula dirigente. Ello implicaría considerar que aquellos grupos culturales inmersos en su mundo local-tradicional pudieron asumir indiscriminadamente lo que les fue mandado, por el mero hecho de que se les ordenó, sin embargo, dentro del estado nacional, resulta evidente que la implantación de políticas domésticas para lograr quedar "enganchados" a este "tren del progreso" no fueron recibidas con la misma convicción por todos los grupos *ad intra*, lo cual generó una división clara entre lo tradicional y lo moderno como opciones sociales. Al no considerarse la dinámica cultural propia de cada grupo en relación con las dinámicas interculturales históricamente configuradas en la intimi-

dad diversa en México, en muchos casos se llegó a la imposición autoritaria de modelos externos de forma arbitraria y violenta, con un consecuente incremento de las tensiones sociales dentro del país y un debilitamiento de los nexos que articulan la vida social de las comunidades tradicionales.

En este juego de contradicciones se desarrolla esta apuesta social del muralismo inmersa en un contexto crucial de construcción del México Moderno. El color, dinamismo, alegría, convivencia, baile y lucha social implícitos en la vida ritual quedan plasmados con mano maestra y recuerdan al espectador que esto que es parte de nosotros como mexicanos; vale la pena ser pintado y es referencia de nuestra particularidad frente a los modelos extranjeros impuestos desde tiempos antiguos. No es solamente sacar el arte a la calle, sino hacer que el arte se nutra de la vida popular, con sus producciones artísticas, verbenas, ritualidad y creencias. Es verdaderamente un punto de partida de la realidad social para plasmar lo que es y no un "debería ser" venido desde la teorización de un mundo posible inexistente. El genio de los muralistas radica en buena parte en haber conseguido esa fusión: lo que somos es digno de seguir siéndolo. Se crea cierta dialéctica donde se exalta en el mural lo que somos desde aquí y ahora, y con ello se crea una referencia formal-ideal que refuerza la continua repetición de esos patrones culturales que nos hacen ser esto que ya somos. Y en ello, la parte popular será la privilegiada, porque son el verdadero espíritu de esta fuerza histórica y de esta inspiración artística, como dijera Diego Rivera al puntualizar que el verdadero arte de México es el arte popular. Por ejemplo, en el caso concreto de los retablos o exvotos, se expresaba en estos términos:

> Lo más intenso del espíritu popular se expresa en estas pinturas, con una técnica pura, intensa, aguda, a veces infantil, casi siempre de una ciencia de oficio sencilla e infinita, porque son los pintores humildes, los nobles pintores de puertas, los que las hacen para que no muramos de asco con la producción que nos regalan los excelsos artistas de academias adocenadas, libres escuelas o geniales autoformaciones […] Combatido, perseguido, agobiado bajo la carga terrible de una numerosa burguesía improductiva y parasitaria extrangerizada [*sic*] y enemiga mortal de él […] el pueblo mexicano cree en los milagros, sólo cree en el milagro, y el conocimiento sereno de la realidad, es decir, el retrato fiel, "el verdadero retrato". Tal es la pintura mexicana con su plástica y su oficio amasados por, con, y dentro de este espíritu; pero entendámonos bien: fiel, verdadero, no servil retrato, no copia, no imitación, porque lo que domina tanto cuando se trata de la imagen de una persona como cuando es el asunto, motivo de plástica, el verdadero retrato de un milagro, es el superrealismo, algo que se podría llamar por algunos sobrenatural si no fuera el ánima de esta pintura mexicana la conciencia profunda de una realidad suprasensible, común a todo el universo y esencia de la naturaleza que hace familiares

los hechos milagrosos y vuelve milagrosos los hechos cotidianos, haciendo posible la supervivencia y el advenimiento de la futura era de justicia para este pueblo indio-mexicano.[6]

En este sentido hay que destacar que estas expresiones religiosas populares cobran cierta independencia de su matriz religiosa y son fácilmente *laicizables,* bajo el nuevo mote de *identidad mexicana*. En todo caso, son elementos importantes dada su clara capacidad referencial frente al espectador que ubica y articula con otras expresiones semejantes en el ámbito de lo nuestro como mexicanos. Habrá que anotar al margen que esa independencia del elemento identitario proveniente de una matriz de origen religiosa, expuesto en el mural, no hace que en la vivencia íntima del grupo social donde el artista se inspiró, continúe operando como elemento religioso vivo y de cohesión cultural desde la cosmovisión local que la continúa, reformula, adapta y reproduce.

Escenas de religiosidad popular



Imagen 3. *Viernes de Dolores en el Canal de Santa Anita*, Diego Rivera, 1931.

[6] Diego Rivera, "Verdadera, actual y única expresión pictórica del pueblo mexicano", en Irene Vázquez Valle (comp.), *La cultura popular vista por las élites: antología de artículos publicados entre 1920 y 1952*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989, pp. 481-484.



Imagen 4. *Día de Muertos, la ofrenda*, Diego Rivera, 1923-1924.

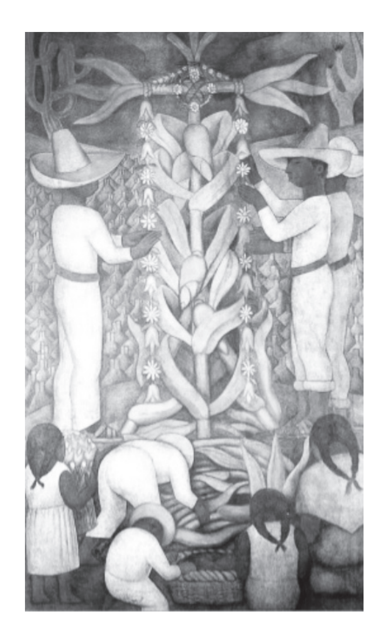


Imagen 5. *La fiesta del maíz*, Diego Rivera, 1923-1924.

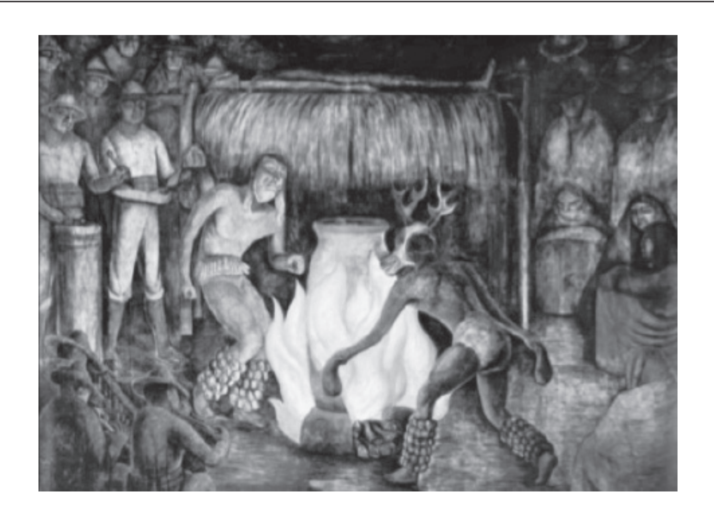


Imagen 6. *La Danza del Venado*, Diego Rivera, 1923-1924.

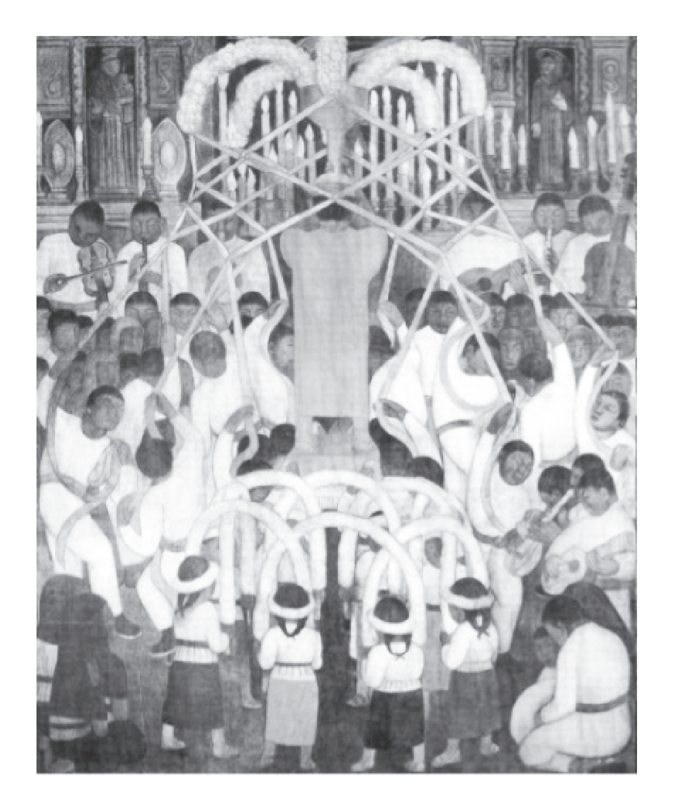


Imagen 8. *La Quema de Judas*, Diego Rivera, 1923-1924.

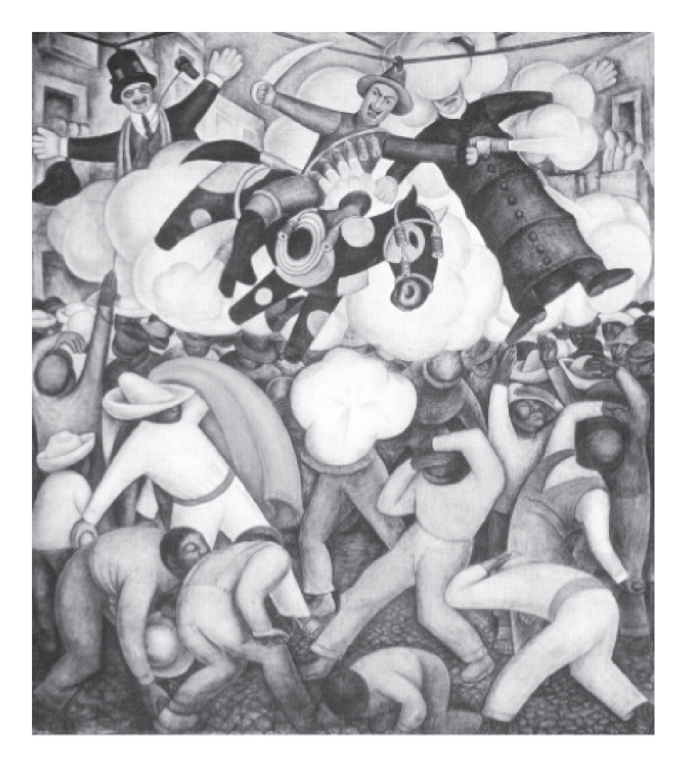


Imagen 9. *Alegoría de la Virgen de Guadalupe*, Fermín Revueltas, 1922-1923.



Imagen 10. *Virgen de Guadalupe*, Rufino Tamayo.



Imagen 11. *Adoración*, Jean Charlott, 1936.

Conclusión

La peculiar historia de México como nación independiente se fragua después de tres siglos de Colonia en la que hubo un maridaje muy peculiar entre el poder civil y el eclesiástico. Esta impronta dejaría en la identidad del mexicano una huella no tan fácil de borrar a pesar del secularismo propio de los movimientos sociales propios del siglo xx, particularmente, en lo que toca a la configuración institucional nacional en la época posrevolucionaria eminentemente laica. Aparte de esa secularización propia estatal, los principales muralistas del siglo xx simpatizaban con el socialismo; puede decirse que eran doblemente ateos. Sin embargo, con su sensibilidad artística fueron capaces de percibir los elementos religiosos populares que impregnaban de forma indisociable la identidad del pueblo mexicano, lo suficiente como para tomarlos como íconos de identidad en medio de la pluralidad del territorio nacional. Estos elementos identitarios, escindidos de su matriz religiosa, se consagran como referentes de la identidad del pueblo mexicano como un tesoro social acuñado desde la perspectiva del pueblo en referencia a su propio ser y su manera de serlo.

En el muralismo mexicano, y demás obras plásticas circundantes a este movimiento artístico, podemos encontrar escenas consagradas como

referentes de identidad nacional basadas en las expresiones religiosas populares que, a pesar del laicisimo de la revolución triunfante, su ánimo antieclesiástico y el ateísmo militante de los muralistas simpatizantes de los movimientos socialistas se valoraron como expresiones culturales propias del mexicano en su vasta diversidad y en medio del enorme problema de proponer símbolos universalmente válidos dentro de la inmensa pluralidad del territorio nacional.

En este sentido, es obvio que dichas expresiones religiosas se internalizaron de tal forma en la cultura mexicana que llegan a perder —en cierto sentido— su matriz religiosa, con lo cual se constituyeron en símbolos de identidad que refieren a prácticas sociales que el grupo valora independientemente de su origen y estructura religiosa general que le dio sustento inicial.

Es de destacar, por un lado, la sensibilidad de los artistas que supieron reconocer en estas expresiones populares un valor estético propio de esta tierra, desde símbolos, historia, flora y fauna locales y, a partir de esto valorar estas expresiones ya existentes como íconos que coadyuvarían a integrar una propuesta de identidad nacional en el momento crítico de la conformación del proyecto nacional posrevolucionario.

RITOS DE CONSAGRACIÓN DE MÚSICOS Y DANZANTES ENTRE LOS *TEENEK* DE SAN LUIS POTOSÍ

César Hernández Azuara*

Resumen*:* Este artículo trata sobre los ceremoniales que llevan a cabo músicos y danzantes teenek, con el fin de consagrarse en las actividades rituales de los grupos dancísticos Tzacamson y Pulikson. Dichos rituales de consagración suelen efectuarse en cuevas, pero también en otros sitios, incluyendo las casas de los músicos o danzantes, donde se realiza una procesión. Primero se organiza un rosario y después una misa, la cual celebra un sacerdote católico; en ella, se bendicen y consagran los instrumentos musicales y los aditamentos utilizados por los danzantes; también se hacen ofrendas en el altar y se convida toda clase de comida ritual; al finalizar, se lleva a cabo la velación a la imagen de santa Cecilia. Después de medianoche, un ritualista-curandero consagra, de nuevo, a los músicos, danzantes y a sus instrumentos y aditamentos. La música y la danza continúan hasta el nuevo día.

Abstract: This presentation treats on the ceremonial ones realized by musicians and dancers teenek, in order Tzacamson and Pulikson to devote himself in the ritual activities of the groups dancísticos. These rituals of consecration generally are effected in caves, though also they carry out her in other sites, including the home or the houses of the musicians or dancers. One takes to effect a procession to these sites. One organizes a rosary, before that takes to himself to effect the mass that a catholic priest will celebrate. In the mass, there are blessed the musical instruments and the attachments used by the dancers and devote themselves also, the above mentioned. They are done offers in the altar and there offers all kinds of ritual food. On having finished the mass, the watch is realized to the image of Saint Cecilia. Offering great quantity of food and the music of the sones of the dances participants.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

In the party, a ritual man quack, spent the midnight, dedicates of new account to the musicians and dancers and to his musical instruments and attachments. The music and the dances realize his task the whole night, up to the dawn of the new day.

Palabras clave
Música, tradición, religiosidad popular, ofrendas, teenek.

Keywords
Music, tradition, popular religiousness, offerings, teenek Indians.

En el México antiguo, los cerros, las cumbres de algunas montañas, así como las cuevas y ojos de agua se consideraron vías de comunicación o unión entre los diferentes niveles que componían el cosmos y los habitantes de Mesoamérica. Aun hoy, es posible encontrar esas antiguas creencias en los descendientes indígenas. Los cerros y las cuevas forman una unidad conceptual en Mesoamérica y su inaccesibilidad aumenta su importancia ritual.[1] Entre las ceremonias que se realizan en las cuevas, se identifican los rituales de petición de lluvias y ritos de consagración a músicos y danzantes, entre muchos otros.

El culto a los cerros, a las cuevas y al maíz que los indígenas y campesinos teenek consideran animados, halla su origen en las antiguas culturas mesoamericanas; sin embargo, los indígenas lo reelaboran y, gracias a las condiciones materiales de estos grupos humanos, es reflejo de identidad y resistencia étnica que se mantiene. Los ceremoniales son una reproducción cultural, ligados a la religiosidad; crean un vínculo entre el hombre y lo sobrenatural. En este sentido, el culto a los elementos de la naturaleza se conserva debido a una continuidad en la vida ritual y comunitaria de los teenek, del municipio de Aquismón.

Por su parte, el ritual de consagración de músicos y danzantes tiene un carácter colectivo y funciona como mecanismo para el fortalecimiento de los lazos sociales. En él se revitalizan las relaciones sociales y sirve para comunicarse con las fuerzas de la naturaleza, con las que se establece una relación de reciprocidad, cohesión e identidad.

[1] Johanna Broda y Druzo Maldonado, *Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos*, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio Mexiquense, 1997, pp.175-211.

Paisaje ritual

Los principales accidentes cársticos de la zona de la Huasteca potosina se ubican en un corredor de montañas, que proceden del Cretácico Superior.[2] Ahí se realizan ritos ancestrales de consagración de músicos y danzantes y ritos agrarios y curativos. Los sitios sagrados son aquéllos donde nacen poderosos ríos y manantiales, de donde obtienen el preciado líquido para beber. Para Catharine Good, la estructura de dichas fallas "representan la inversión de los cerros y el ombligo del mundo". [3]

Para los teenek, los cerros y las cuevas constituyen los sitios más sagrados, el lugar que dio vida a sus antepasados; además, su propia existencia depende de los recursos que proporcionan a sus comunidades; entre ellos, se encuentran el *Pulik Ts´en*, el cerro grande, la cueva de *Bocomiin,* la cueva de la fertilidad, la cueva del aire y la fertilidad, y la cueva del agua.

En la tradición oral teenek de la huasteca potosina, perviven las narraciones sobre el origen del maíz, donde los cerros, las cuevas y el paisaje juegan un papel preponderante en su vida ritual. Los teenek actuales creen que los truenos y relámpagos son los proveedores del agua. Ambos (los truenos y relámpagos) provienen del Cerro Sagrado y de las cuevas y se encargan de traer la lluvia necesaria para el desarrollo de la agricultura; mientras que el rayo, en la tradición oral, permite la quema del terreno para inaugurar la temporada de quema, de la tumba o roza de los materiales que se sacaron de la parcela. Estos truenos tienen una clara asociación con el Pulik Mamlaab, el Trueno Mayor, el Tronador, el Gran Abuelo que llaman Muxi. Se trata de un cerro que se ubica en el tiempo del periodo antediluviano. Mencionan los teenek que, al caer el diluvio, los animales se refugiaron en el Pulik Ts´en y son quienes ahora viven ahí; asimismo, es donde se realizan los rituales teenek de consagración de músicos y danzantes.

Etnografía del ritual de consagración

El ritual de consagración de músicos y danzantes se realiza en cuevas y en las casas particulares de los danzantes o del capitán de la danza, según las circunstancias y el calendario católico. Su objetivo es pedir la fuerza que requieren el músico y su instrumento cuando éste no se ha consagrado o

[2] Federico Bonet, *Cuevas de la Sierra Madre Oriental en la región de Xilitla*, México, UNAM, 1953.

[3] Catharine Good, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, pp. 239-298.

cuando no se ha refrendado su limpia y se celebra el 22 de noviembre, día de santa Cecilia, patrona de los músicos, aunque también el Día de Muertos o en Año Nuevo.

Para iniciarse en la danza, los músicos deben comenzar como danzantes, para aprender los pasos y los casi 200 sones que se interpretan en los rituales o festejos religiosos. Después, se consagran y se comprometen a danzar por siete años consecutivos. La consagración se lleva a efecto en alguna de las cuevas de la región, como la cueva de la Pila, localizada en el cerro de La Ventana; la Cueva de Bocomiin, en la comunidad del Aguacate, la cual se conoce como *cueva de Kiili*, por la infinidad de vencejos que viven allí; la cueva de la Fertilidad, y la cueva del Aire, en el municipio de Huehuetlán.

Don Victoriano Orta, arpista de la danza Pulikson de Tancuime, afirma que consagró a su hijo Román Orta como músico y danzante en la cueva de la Pila. En ese sitio, "le hicieron las limpias contra los malos aires, y para que, cuando yo muera, él dirija la danza y no se acabe, pues es nuestra costumbre". Respecto de la consagración de los instrumentos musicales, "es necesario bendecirlos y quitarles las malas vibras", ya que se les considera entes animados, es decir, que tienen alma.

Cuando los instrumentos musicales son viejos, los teenek creen que, de manera periódica, se tiene que hacer un ritual de limpieza para renovar su fuerza. Ellos se dan cuenta de esto cuando los instrumentos no alcanzan los tonos y los danzantes se equivocan frecuentemente, lo cual se debe a que, probablemente, "una persona te está haciendo algún mal". En todos esos casos, se realiza una Acción de Gracias para consagrarlos y bendecirlos, solicitando a las deidades autóctonas y a dios padre, Pulik Man Laab o Gran Padre, su protección y benevolencia. La ceremonia tiene la finalidad de renovar la energía y apartar los malos aires que pueden afectar a los músicos y danzantes. Cuando los instrumentos y aditamentos cumplían su ciclo de vida útil, se depositaban en una cueva para que descansaran.

Este ritual de consagración y limpia de músicos, danzantes e instrumentos musicales también sirve "para apartar la envidia" y las "malas acciones que pueden hacer las personas" a los músicos y a sus instrumentos. Esas malas acciones tienen la finalidad de dañar a los tocadores y maltratarlos o causarles algún perjuicio. Sucede lo mismo con los danzantes, quienes protegen con una limpia, tanto sus instrumentos musicales como ellos mismos. Don Eucario Martínez, danzante de la comunidad de Tancuime, relata que, para llevar a cabo esta ceremonia:

> Los músicos deben tener fe; si no [la tienes], te enfermas. Siempre hay envidias y gente que viene con burlas y no respeta. No hay necesidad de que te maltraten. Las personas que tienen fe, tienen gusto y les gusta la danza porque están protegidos y no les pasa nada. Por eso siempre se hace el ritual

> de protección. La ceremonia se lleva a cabo para que tengamos fuerza y los instrumentos adquieran alma. Los instrumentos son como nosotros, tienen alma y espíritu; entonces podemos estar más tranquilos, porque nuestro instrumento no fallará durante las veladas. Si los hombres tocan, los instrumentos cantan. Un instrumento musical es como un hombre, que canta y sirve para alabar a Dios junto con la danza.[4]

Los lugares donde tiene efecto esta ceremonia son o la casa de algunos de los miembros de la danza (músico o danzante) de la comunidad o en alguna cueva. Las más socorridas son la cueva de Bocomiin, en el municipio de Aquismón, y las cuevas de la Fertilidad y la cueva del Viento, sitios sagrados del municipio de Huehuetlán. Aunque la fecha varía, siempre se busca un día adecuado para realizar este ritual propiciatorio para la iniciación de músicos y danzantes. Antiguamente, cuando los músicos se retiraban, se hacía una ceremonia de retiro de la danza y se depositaban los instrumentos viejos en esas cuevas, para que el Trueno los recogiese.

Las cuevas son parte fundamental de la vida ritual de los teenek de la Huasteca potosina. Son lugares sagrados a los cuales se acude para pedir ciertos favores a las deidades del cielo, la tierra, el agua y el fuego, para recuperar la salud, mediante rituales terapéuticos, rituales de consagración de los músicos y danzantes. En esos sitios se ofrece una gran cantidad de ofrendas de comida, así como música y danza (tepoxtalab) a la madre tierra. Estos últimos aspectos son muy importantes dentro de su tradición ritual y musical. La música, la danza y las plegarias son una manera de ofrendar a estos seres cársticos y pedirles la ayuda requerida; además, constituyen parte de su comunicación con los dioses.

La música es viento y vibración al igual que los sones de la danza, "ya que la danza es puro aire", explica el arpista y curandero José Isidro Serafín Francisca. Se sahúma con copal, se reza, se canta, se baila y se toca toda la noche hasta lograr la comunicación con estos seres sublimes en las ofrendas. Para ello, se realizan limpias y se pide por toda su familia y la comunidad entera. Dentro de la tradición oral, las cuevas se hacen presentes en muchos relatos. Se cree que en esos sitios moran los dioses y se les considera lugares de abundancia. Ellas son las puertas de entrada al inframundo. Para llegar, es necesario el trabajo de un especialista ritual dentro de la danza (el capitán, la gobernadora u otros especialistas que no son músicos, pero que cumplen con esos cometidos).

Existen varias cuevas importantes para el ritual en el corredor de la sierra que cubren varios municipios de Aquismón; Tancanhuitz; Huehuetlán, entre otros, como la cueva de Xomocunco o cueva de Bocomblaab, tam-

[4] *Testimonio.*

bién conocida como la cueva de los Brujos; la cueva del Aire y la Fertilidad; la cueva del Agua Femenina; la cueva de la Pila; la de Mantezulel, y la cueva de Bocomiin. Dentro de ellas, sobre todo en la cueva del Agua Femenina, es posible encontrar formaciones de piedra caliza muy antiguas, que identifican con sus dioses más comunes y que nombran PulikPaylon; Mamlaab*;* BocomMiin (la Madre) o Minsabaal, y Tzacam-Manlaab (los relámpagos).[5] Los teenek creen que los cerros, las cuevas, el cielo o firmamento, el alma de los muertos y las semillas que sirven de alimento, como el maíz, el frijol, la calabaza, el ojite y demás semillas o plantas, incluso el agua que los nutren y dan vida, son portadores de un alma.

> Actualmente, los instrumentos musicales se heredan de padres a hijos y no se abandonan en las cuevas, como en antaño se hacía. Los danzantes acuden a las cuevas a pedir fuerza y a barrerse para protegerse y para que la danza se escuche bonito. También se pide para que la danza dure y la música a Dios se escuche melodiosa y hermosa. Si quieres que te vaya bien, acude a esas cuevas sagradas y pide por el trabajo, la salud, el alma. Ahí moran el Viento y el Trueno (Pulik Man Laab), él te limpia y, al salir de ahí, lo haces como si fueras otra persona. El viento te limpia todo, pero tienes que llevar una ofrenda a la tierra, al agua y al viento. Siempre se lleva un bolim y el corazón de un gallo y se sahúma con copal blanco y se dicen oraciones.[6]

En esta ceremonia se lleva a cabo una procesión hacia el lugar del ritual, donde un sacerdote católico celebrará la misa y bendecirá los instrumentos musicales y los aditamentos de los danzantes. Asimismo, se ofrenda toda clase de comida ritual frente al altar y el arco ceremonial; se sahúman los instrumentos musicales y se realiza, luego de la misa, la velación a la imagen de santa Cecilia, así como la ofrenda musical de las danzas que asisten a la ceremonia, la cual acompañan las oraciones del rezandero. El baile y la música de las danzas son parte de la ofrenda a las deidades, así como el esfuerzo físico[7] y el trabajo que genera el cansancio de los danzantes. En los

---

[5] José Hernández, *El espejo etéreo. Etnografía de la interrelación teenek sociedad-naturaleza*, tesis para optar por el título de Licenciado en Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007, pp. 124-132.

[6] *Testimonio.*

[7] Según Good, cuando fluye la fuerza o energía en un trabajo común realizado, donde intervienen todos los seres sociales de cierta comunidad, se dice que trabajan juntos, con el fin de lograr cierto objetivo en los rituales agrarios y ceremonias mágico-religiosos. Esto define, en cierto sentido, al grupo cultural en cuestión y le da sentido de pertenencia. Todo esto se relaciona con el papel de la reciprocidad y el intercambio de dones en los rituales y las ceremonias que realizan los grupos indígenas de Mesoamérica. Cada uno de estos elementos son los que componen y definen al grupo social (*Vid.* Luis Reyes, 1989, p. 20 y Dieter Christensen, 1989, p. 20). No hay obras de Dieter de 1989.

rituales de Acción de Gracias, para los instrumentos musicales se utiliza un amuleto en forma de víbora.

> En los rituales que hacemos con la danza, empleamos una víbora de madera; se trata de una serpiente coralillo, ya que tiene los anillos de colores: negro y amarillo. Se utiliza cuando realizamos una Acción de Gracias al instrumento musical, así como en el descanso de los instrumentos. Esa víbora sirve para que nos cuide cuando tocamos y la porta el danzante principal durante la danza. La Acción de Gracias se lleva a cabo el 6 de enero o el 12 o 29 de septiembre. Este animal anda siempre en la tierra; es un ser terrenal sagrado; es un amuleto que orilla los males y las envidias. Por otro lado, este amuleto te defiende con su sabiduría. Al terminar de danzar, se levantan los bolimes y la ofrenda para que músicos y danzantes los coman. En el ritual también pedimos permiso a la laguna grande, al mar, al Pulik Lejem y Pulik Manlaab.[8]

Para los teenek, la serpiente representa la encarnación del trueno, ya que, para pedir el permiso, se dirigen siempre al oriente, al mar océano donde sale el sol, territorio del Trueno Grande, Muxilán. En este punto cardinal, en el oriente, habita Muxilán, la vida del viento y la lluvia. Él es quien manda que se muevan los aires y remolinos, así como los truenos; es el fenómeno climatológico que antecede a la lluvia. Curiosamente, realizan este ritual, entre otras fechas, el 29 de septiembre, cuando se celebra a san Miguel Arcángel que, en la religión cristiana, es la representación del Trueno. Según Ichon, la serpiente es la representación del Trueno, que trae la lluvia, y al dios Maíz, que "debe morir para renacer bajo la forma de la planta benéfica".[9]

Janis Alcorn menciona que los teenek consideran a Muxi (o Muxilán) como un niño recién nacido al principio de cada año (enero). En esta época, la tierra se encuentra más lejos del sol. Para el invierno (diciembre), el niño ya envejeció. Los cuatro Mams (Mamlaabs) poseen ciertas características que los identifican, las cuales se relacionan con ciertos nombres de los santos de la religión católica. El Mam del Norte trae, por lo regular, grandes tempestades muy dañinas para la agricultura; es la deidad asociada al tabaco.

Por su parte, el Mam del Oeste o el Trueno del Oeste se asocia con san Pedro. El Mam del Sur trae lluvias beneficiosas. El más poderoso de esos Mams es Muxi, que gobierna a los otros Mams. El es el Trueno Mayor. Este dios vive en el Oriente, donde se genera el alimento de los hombres y

[8] Testimonio de José Isidro Serafín Francisca.

[9] Alan Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, INI, 1973.

animales. En este lugar hay mucha agua en abundancia y pájaros cantores que lo acompañan.[10]

Don Victoriano Orta, en una entrevista, delineó algunas características de Muxi y del lugar donde vive. De ahí proyecta sus diversos desdoblamientos: como relámpago, trueno, rayo. Él lo llama Muxilán, el Trueno Mayor que vive en el Oriente, en una especie de paraíso, ya que es el Dios supremo de los mantenimientos:

> Ahí es el lugar donde vive Muxilán, el cual tiene muchas cosas en abundancia; es un paraíso: tiene elotes, frijoles, calabazas, venados, caballos y vacas. Ahí no hay hambre. Este dios tiene varios nombres [o desdoblamientos] Shok Inic y Zacam Manlaab, que es el relámpago, el pequeño trueno del Norte. El relámpago tiene sus destellos como cuchillos. Cuando aparecen los relámpagos, es presagio de que habrá lluvia y aguaceros. En un principio, el Trueno Muxilán vivía en el Oriente. Cuenta una leyenda que el Trueno era un hombre anciano que se fue a vivir del Norte al Oriente, debido a que no aguantó el ruido que existía en el primero; en venganza, manda los aires del norte, que siempre son malos y perjudican la agricultura con sus vientos fuertes y remolinos. Esos aires son malos; tumban las matas de maíz de la milpa y derrumba los grandes árboles. Mientras que los aires que vienen del Oriente, del Poniente y del Sur traen aguaceros benéficos para la agricultura. Estos hombres tienen muchos nombres, pero son lo mismo: Sailed man sailed o el Trueno del reino, del mar; Muxilán (padre de los demás truenos) o el hombre que está en el mar, y los cuatro Mamlaab. Es el Sailed inik, el ángel, el hombre que manda el rayo a deidades como Mamlaab, Muxilán y Pulik Paylon. Mushilán maneja a los truenos pequeños. Muxilán es el Gran Dios Trueno del Este, el jefe de los demás truenos. Mam es quien levanta el aire, el Trueno Grande. Manlaab es la representación del Trueno del Norte. Pulik Paylom es el eterno, el gran Padre del hombre. Existe otro dios del Norte, Xipaylonlaab o Boxil Paylonlaab, a quien se le hace un ritual para sembrar.

Los teenek refieren que Mamlaab tiene la figura de un anciano, que es el rey del mar. La mujer de Mamlaab es Bocom Miin o Miinzabal y a ella se encomiendan los curanderos para aliviar a los enfermos. Esta diosa femenina vive en el Sur (punto cardinal). En general, suele nombrárseles en todos los rituales, ya sean agrícolas, curativos o para pedir fuerza y salud. Estos dioses son quienes gobiernan la Madre Tierra; la advocación masculina es el Paylón, “el dios Padre”.

Dichos dioses tienen un aspecto dual: masculino y femenino. Así encontramos a Boco-Miin y a Pulik-Paylón como manifestaciones femeninas

[10] Janis Alcorn, *Huastec Mayan Ethnobotany*, University of Texas Press, Austin, 1984.

y masculinas. Algunos de sus nombres se refieren a los diversos desdoblamientos de estas entidades, que viven en los cinco puntos cardinales como truenos pequeños (Tzacam Maams). También existen tres Maamlaas que son deidades y que traen la lluvia: los del Norte, Este y Oeste.

Se asocia a Muxi principalmente al oriente y al mar, pero también vive en la sierra, en el Norte y el Oeste. Algunos de estos dioses gobiernan la agricultura, la lluvia, la danza, la medicina o cualquier otro conocimiento que los teenek tienen actualmente; tal es el caso del hilado y los tejidos hechos en prendas femeninas. Esas mujeres plasman en los tejidos, mediante dibujos bordados con forma de estrellas, árboles y animales (como el venado), aquello que guarda relación con su origen y cosmovisión. Los teenek nombran a las cuevas, *Bocomiin*, que es la entidad y deidad femenina por excelencia.[11]

Durante los rituales, se sahúma con copal, se reza, se canta, se baila y se toca toda la noche hasta lograr la comunicación con estos seres sublimes. Para la consagración de los danzantes y músicos, se hacen limpias y se pide por toda su familia y la comunidad entera. Dentro de la tradición oral, las cuevas se hacen presentes en muchos relatos. Se cree que en estos sitios moran los dioses y que son lugares de abundancia. Ellas son las puertas de entrada al inframundo. Para llegar a estos lugares, es necesario el trabajo de un especialista ritual dentro de la danza, generalmente el capitán.

Según Benigno Robles, teneek de la comunidad de Tamaletón, Tancanhuitz, San Luis Potosí,[12] el nombre *Bocom Laab* designa a los ancianos que viven en las cuevas. El sufijo *laab* es una partícula reverencial del nombre, por lo que el término *Bokom* es el nombre del personaje. Por otra parte, Ángela Ochoa menciona que la palabra *Bokom* se refiere a un sitio ancestral y sagrado de los teenek potosinos; es decir, las cuevas y los cerros, abundantes en la región, a los cuales se nombra *Bokom*. Si este lugar sagrado se ubica en un cerro, se le llama *Bokom T´sen*, "cerro del Bokoom" —alude a los mitos de tradición oral de los teenek—y *Bocom Miin*, sitio sagrado que se encuentran dentro de las cuevas y es la contraparte femenina por excelencia, la Madre Mohosidad. Se considera a Boco Miin como la mujer del Pulik Man, el Trueno Mayor. El Bocom es una especie de moho que se produce por la humedad, tanto en las cuevas como en los cerros, pues ahí nace el agua. Ochoa nombra a la cueva Bokoom, *Pulik Paxaal* o la Gran Cueva, donde mora el gran Muxi.[13]

[11] *Ibidem*, p. 59.

[12] Entrevista, 14 de marzo de 2006.

[13] Ángela Ochoa, "Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos", *Estudios de Cultura Maya*, México, 2003, pp. 73-93.

Los teenek creen que los cerros, las cuevas, el cielo o firmamento, los muertos y las semillas que sirven como alimento —maíz, frijol, calabaza y demás semillas o plantas y hasta el agua que nutre y da vida—, incluso los instrumentos musicales, son portadores de un alma, ehetalaab y T´sitsinlaab.[14] Con estos conceptos, los teenek representaron la idea occidental del alma, que proviene desde el siglo XVI.[15] Mientras tanto, el vocabulario de Tapia Zenteno[16] nombra el alma o espíritu de los muertos como *elol*. Al respecto, el autor pregunta acerca del alma de los muertos, lo que relaciona con la antigüedad romana. Cabe destacar que el término genérico *alma de los muertos* corresponde a *manes* en esta tradición.

> ¿Has creído [en] el *Elol*? ¿Ma abellamal an elol?
> Este elol es lo mesmo que según varias acepciones llamaron Mmanes los antiguos […] y son las almas de los difuntos. Esta superstición, o vana creencia, sólo la tienen quando muere alguno desastradamente, o de parto, o fuera de su casa, y entonces para librarle de este ello, arroja todo aquello en que solía ejercitarse el muerto, como en las mujeres el malacate con que hilaba, el algodón, el hilo, etc.[17]

Todos los ritos teenek, incluyendo la consagración de músicos y danzantes, siguen un sentido esotérico con un movimiento levógiro de sus danzantes, apoyándose en el cosmograma ritual mesoamericano.

Conclusiones

El empleo de las danzas de Tzacamson y Pulikson en los rituales de consagración de músicos y danzantes realizados son una expresión regional de una cosmovisión más generalizada en Mesoamérica. Siguen una secuencia levógira en su música y danza, así como en su desarrollo. En esas ceremonias se sigue una secuencia ordenada en cada acción ritual.

Estas ceremonias y su conceptualización revelan elementos comunes manejados en toda esta región y una forma de reproducción cultural de su

[14] J. Alcorn, *op cit.*, 67.

[15] Lorenzo Ochoa, *La zona del golfo en el posclásico*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia, Porrúa, 1995, p. 128

[16] Carlos Tapia, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*, México, UNAM/IIF, 1985.

[17] *Facsímil*: p. 107.

cosmovisión. La ofrenda de comida, así como la ofrenda musical es, obviamente, un don para los muertos, en combinación con la geometría y la aritmética simbólica expresada en el número de elementos y sones interpretados, así como en la cantidad de comida, flores e incienso que se ofrenda en los altares a los puntos cardinales y a sus dioses moradores.

En los rituales se usa la simbología en la geometría y la aritmética ritual del cosmograma del universo mesoamericano heredado, el cual se plasma en sus bordados y ritos. La utilización de los números en los rituales indígenas es siempre simbólica; indican una cualidad, un concepto que se ubica más allá de la cantidad; asimismo, poseen una verdadera articulación en los rituales curativos, agrarios y religiosos, y en sus mitos. Entre ellos se identifican los que van del 2 al 5, además de 7, 9, 12, 13, 17, 20, 49, 81, entre otros.

Los números cuatro y cinco corresponden a guarismos simbólicos del cosmos. El cuatro representa los puntos cardinales; el cinco, los puntos cardinales y su centro. Entre los totonacas,[18] el cinco también es el número esotérico del maíz, representado como cinco serpiente. Entre los nahuas o aztecas, el número esotérico del maíz es el siete serpiente, el siete águila; es el número esotérico de las semillas de la calabaza.[19]

Entre los teenek de San Luis Potosí, los números tienen un poder y una relación con ciertos fenómenos naturales o culturales. Por ejemplo, el tres designa las tres fuerzas primarias de la creación, como el simbolismo del nixcon, que tiene tres piedras donde se hace el fuego para las tortillas; el cuatro denomina las estaciones del año y los puntos cardinales; el cinco denota los puntos cardinales y su centro; el siete es el número de las ánimas o los muertos, al igual que el 13. En los rituales, cuando se ofrenda para las ánimas o los muertos, se sirven 49 tamales en siete platos. Ichon explica que el siete es el número que utilizan los totonacos para los maleficios, la magia y la contramagia; además, es el número de la luna, ya que preside todos los ritos de brujería y del viento, portador de enfermedades. También menciona que el 17 es el número de los vientos y las enfermedades.

Los teenek de San Luis Potosí dicen que, cuando se ofrendan 81 tamales, este don se dirige al viento; por lo tanto, el nueve es la cifra del viento, generador de enfermedades y destructor de las matas del maíz cuando sopla muy fuerte. En sus rituales terapéuticos, lo sones que se interpretan para curar suman nueve: seis dedicados a hombres y mujeres y tres más para los difuntos o ancestros.

[18] A. Ichon, *op cit*., p. 39.

[19] Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 63 y 64.

Jacques Soustelle[20] afirma que el nueve es el número de la tierra y las moradas subterráneas. Por su parte, Hermann Beyer, en un mito sobre Chicomoztoc y las siete cuevas, establece una relación entre el número siete y el Norte, que es la región donde mora el Viento. Este autor identifica el Norte como el lugar de las tinieblas y la muerte.[21] Entre los teenek, el Norte es donde mora el dios Viento, Pulik Manlaab, lugar de donde provienen los vientos nefastos que dañan la cosecha y producen las enfermedades.

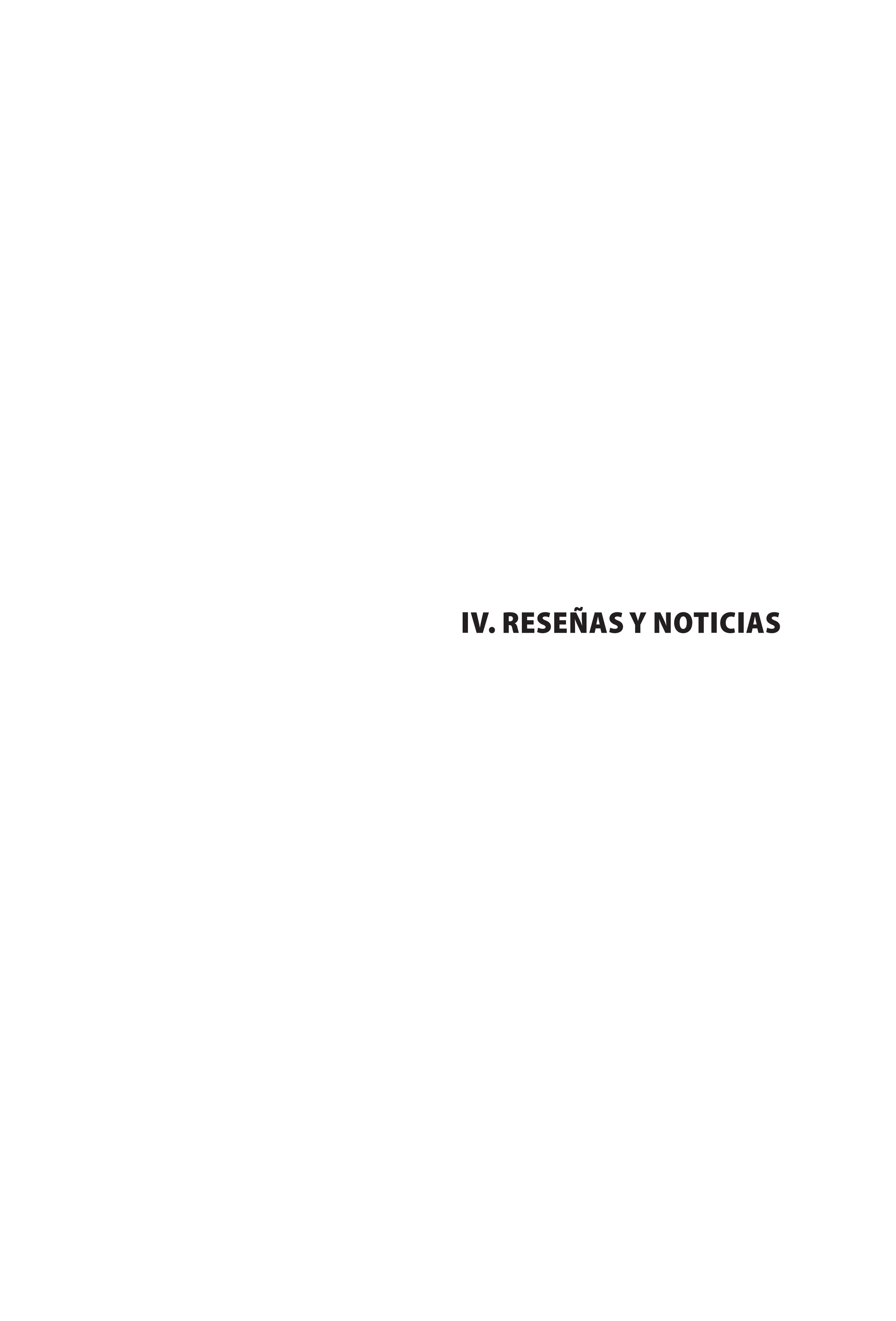
Según Soustelle,[22] el 12 se dedica al sol y el 13 representa los 13 cielos de la mitología azteca y constituye el "gran número mágico, el número supremo del calendario". Por otra parte, el número 20 es un número sagrado derivado de la cuenta vigesimal, utilizado en la cuenta de los años por los ancestros prehispánicos de los indígenas actuales de Mesoamérica.

Todos los números tienen un significado sagrado que sigue vigente en los diversos rituales y en las ceremonias teenek. Los rituales curativos y de consagración de músicos y danzantes, así como los rituales agrícolas y otros de diversa índole son expresiones de su vida cotidiana y representan una forma de reproducción y resistencia cultural contra la imposición de la cultura mestiza a lo largo del tiempo.

[20] Jacques Soustelle, *El Universo de los Aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Joven/CREA, 1982, p. 119.

[21] Hermann Beyer, *El llamado Calendario Azteca. Descripción e interpretación del cuauhxicalli de la Casa de las Águilas*, México, 1965, p. 298.

[22] J. Soustelle, *op. cit.*, 118 y 119.



IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje
Guadalupe Vargas Montero (coord.),
Xalapa, Universidad Veracruzana, 2017,
559 pp.

HOMENAJE A FÉLIX BÁEZ JORGE

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

El libro *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, publicado por la Universidad Veracruzana en su colección "Biblioteca", es un volumen colectivo, que fue coordinado por Guadalupe Vargas Montero. La obra reúne los trabajos de eruditos como Eduardo Matos Moctezuma, Alfredo López Austin, Johanna Broda, Yólotl González, José Velasco Toro, entre otros, presentados en el coloquio-homenaje a Félix Báez-Jorge, eminente estudioso de religión indígena, religiosidad popular y procesos sociales implícitos, antropólogo de referencia obligada para temas religiosos, por su larga trayectoria de aportes a la antropología mexicana y a la reflexión universal sobre temas religiosos y antropológicos.

La obra condensa, temáticamente, los aportes relevantes de Báez-Jorge a lo largo de su vida, precedidos por un prólogo de la coordinadora, Guadalupe Vargas Montero, y un escrito acerca de la vida y obra del autor, en un intento por ubicar, en perspectiva, su pensamiento. Éstas son las cinco partes en que se divide:

1) *Antropología, arqueología e historia de los pueblos mesoamericanos*, con la participación de Eduardo Matos Moctezuma, Sara Ladrón de Guevara y Alfredo López Austin.
2) *Pensamiento y obra indigenista*, en la pluma de Laura Collin Harguindeguy, Salomón Nahmad Sitton y Félix Darío Báez Galván.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

3) *Etnografía de los grupos zoqueanos*, con los aportes de Miguel Lisbona Guillén, Alejandra Pacheco Mamone, Manuel Uribe Cruz, Germán Guido Münch Galindo, Vittoria Aino y María Teresa Rodríguez.
4) *Cosmovisión y pensamiento religioso mesoamericano*, con Yólotl González Torres, Johanna Broda, Guadalupe Vargas Montero, María Gabriela Garrett Ríos, José Velasco Toro, Isabel Lagarriga Atias y Arturo Gómez Martínez.
5) *Religión y Cultura Popular*, donde participan Alicia María Juárez Becerril, Rosa María Spinoso Arcocha y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.

Báez-Jorge es el fundamento de la perspectiva teórica que he desarrollado alrededor de la religiosidad popular indígena en México,[1] y he transmitido en mis diversos proyectos; tal es el caso del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular, al cual pertenecen varios miembros participantes en este número de la revista *Intersticios*, dedicado al tema monográfico *Religiosidad Popular*.

En 2015, en nuestra tercera reunión plenaria del ORP, realizada en el Museo Nacional de Antropología, la Universidad Intercontinental y el Observatorio de la Religiosidad Popular, en coordinación con la doctora Johanna Broda, otorgaron un reconocimiento especial y ofrecieron un sencillo homenaje.

Agradezco la interacción con la que el doctor Báez-Jorge me distinguió durante mi inicio profesional en este campo antropológico, pues mi primera obra se publicó con su acompañamiento y bajo la dirección de la Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.[2] En el mencionado homenaje, estuvo presente el grupo de colegas con el cual aún hoy convivo en las actividades del ORP y en otras instancias académicas.[3] Se trata del simposio *Los Divinos entre los humanos*, publicado en 2013.[4]

[1] Este homenaje sucedió cercano al tiempo en que se publicaba uno de sus últimos libros en el cual dedica cuatro páginas a resumir y presentar los aportes que he hecho en mis publicaciones acerca del tema de la religiosidad popular en México, articulándolos en la perspectiva de los demás aportes significativos que generan un debate que trasciende el tiempo, de lo cual me siento profundamente honrado *(Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena,* Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011, pp. 278-281).

[2] Ramiro Gómez, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Xalapa, Editora de Gobierno del estado de Veracruz, 2009.

[3] Como el Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular; La Biblioteca Virtual de Religión Popular, y el proyecto editorial Senda Libre.

[4] R. Gómez (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, 2013.

Si traducimos en instituciones a los 23 autores participantes en esta obra colectiva, debemos mencionar lo siguiente: la huella de la anfitriona de la obra, la Universidad Veracruzana, específicamente, la Facultad de Historia y el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales; la Universidad Pedagógica Veracruzana; el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Estudios Etnográficos y de Antropología Social; el Museo Nacional de Antropología y la Escuela Nacional de Antropología e Historia; la Universidad de Guadalajara; el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social, región Golfo; la Asociación Civil "Desarrollo Comunitario de los Tuxtlas"; el Colegio de Tlaxcala; la Universidad Intercontinental; la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Instituto de Investigaciones Antropológicas, el Instituto de Investigaciones Históricas y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales; el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, y el *Centro Studi Americanistici*, *Circolo Amerindiano*, de Perugia, Italia.

A partir de los autores involucrados —y, por medio de ellos, las instituciones vinculadas—, fue posible realizar una obra de gran envergadura, que hace justicia al hombre cuyo homenaje contiene.

La modernidad en cuestión: totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt
Anabella di Pego,
La Plata, Edulp. 2014,
358 pp.

LA MODERNIDAD EN CUESTIÓN: TOTALITARISMO Y SOCIEDAD DE MASAS

Jesús Ernesto Magaña García*

La modernidad en cuestión: totalitarismo y sociedad de masas tiene como objetivo relacionar el tema del totalitarismo nazi y soviético con el fenómeno de la sociedad de masas en el pensamiento de Hannah Arendt; principalmente, en las obras *Los orígenes del totalitarismo* (*OT*) y *La Condición Humana* (*CH*), con la finalidad de mostrar que existe una cercanía y afinidad entre ambos elementos, ya que una sociedad conformista y aislada corre el peligro latente de transformarse en un régimen totalitario.

Anabella Di Pego explora esta relación por medio de tres ejes principales: *a)* modernidad y totalitarismo, *b)* totalitarismo y sociedad de masas y *c)* modernidad y sociedad de masas. La autora propone tres hipótesis de lectura para cada uno de los ejes temáticos. Los temas *b* y *c*, así como sus conjeturas, se abordan en la primera y segunda parte del libro, respectivamente, en tanto que la relación entre el totalitarismo y la sociedad de masas se explica transversalmente a lo largo de *La modernidad en cuestión*.

Modernidad y totalitarismo

Anabella Di Pego propone las conjeturas siguientes: *1)* el totalitarismo no es un fenómeno que se derivó inexorablemente de la modernidad, *2*) el totalitarismo no es un acontecimiento aislado, singular e independiente del proyecto moderno y *3*) la relación entre la modernidad y el totalitarismo se articula alrededor de continuidades y discontinuidades de la tradición moderna.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

La dirección de la humanidad no tiene ningún destino fijado con antelación por leyes históricas; por lo mismo, el proyecto moderno no pudo desembocar inexorable y fatídicamente en la barbarie del totalitarismo; sin embargo, esto no significa que los regímenes del nacionalsocialismo y el socialismo stalinista no tuvieran una relación con la tradición moderna y que surgieran como fenómenos particulares, anómalos e independientes de la historia de la modernidad.

De acuerdo con la autora, para Hannah Arendt, el totalitarismo es una forma de dominio sin precedentes en la historia, pero su formación y consolidación necesitaron elementos de la tradición moderna. La hipótesis de lectura de Di Pego es que el análisis arendtiano del totalitarismo se sitúa en un delgado punto de equilibrio entre su arraigo histórico y su singularidad irreducible.[1]

En sentido estricto, algunos acontecimientos y pensamientos modernos cristalizaron en una forma de dominación absoluta del ser humano. La autora rescata la metáfora arendtiana de la cristalización para señalar que, en la historia, los hechos y las ideas se pueden acomodar de manera contingente para formar un fenómeno nuevo y singular. Los elementos modernos que contribuyeron al totalitarismo fueron, principalmente, el antisemitismo político, el imperialismo ultramarino y continental, así como la decadencia del Estado-nación.

El odio social y religioso contra los judíos no es, por sí mismo, un arma política, si previamente no se diseñan las directrices organizadas para hacer del judío el enemigo y el culpable de todos males de la sociedad burguesa. En el siglo XIX se construyó, de manera paulatina, el discurso de que los judíos, por su cercanía y alianza con el poder estatal, eran culpables de las deficiencias y desgracias que esta estructura provocó. El nacionalsocialismo sacó ventaja de dicho mecanismo político para hacer de los judíos los enemigos de la nación alemana y buscar la forma más eficaz de eliminarlos.

La característica principal del imperialismo ultramarino fue su afán de expandir el capital a otros países con ayuda de la política. En esta fase de la historia, la política estuvo subordinada a la economía y se transformó en un instrumento de dominio de los pueblos africanos y asiáticos.

La política imperialista descubrió dos elementos eficaces para someter a los seres humanos: la raza y la burocracia. La idea de que los europeos eran racialmente superiores a los negros sirvió de justificación para esclavizarlos y aniquilarlos con ayuda de un aparato burocrático. Más tarde, la Alemania hitleriana perfeccionó la administración de la muerte, que se conoció, por primera vez, en el siglo XIX.

[1] Anabella Di Pego, *La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt,* La Plata, Editorial de la Universidad de la Plata, 2014, p. 36.

Respecto del imperialismo continental, su propósito principal no consistió en dominar económicamente a otros estados, sino en consolidar la idea de que hay pueblos que tienen el mismo origen étnico, independientemente de sus límites territoriales, y que están llamados a dominar a los demás. El pangermanismo y el paneslavismo son manifestaciones de este sentimiento tribal que surgió como resentimiento de algunos pueblos que no pudieron conformar estados nacionales. Dichos grupos exaltaron la ilegalidad y consolidaron ideologías para explicar la decadencia política y cultural de Europa, ideologías que, más tarde, fueron estandarte del totalitarismo nazi y soviético.

La decadencia del Estado consistió en dejar de ser un instrumento de ley para convertirse en un instrumento de la nación. Para Hannah Arendt, el Estado surgió para defender la igualdad de los hombres; sin embargo, durante el proceso histórico, el objetivo se pervirtió y el Estado se convirtió, exclusivamente, en el protector de los ciudadanos, de las personas nacidas en un territorio determinado. Los desplazamientos masivos de ilegales, grupos vulnerables sólo por no contar con la protección de un gobierno, hicieron patente la crisis de la política europea y abrieron la puerta para la entrada de soluciones extremas, ilegales e inhumanas, como el exterminio de los judíos en los campos de concentración.

Según Anabella Di Pego, la aparición de esos elementos históricos y su articulación en el siglo xx cristalizaron en una forma de gobierno terrible que buscó convertir a los seres humanos en seres superfluos, sin ningún rasgo de espontaneidad e imprevisibilidad; sin embargo, puede reprochársele a la exégesis la omisión de relacionar la metáfora de la cristalización con las características de la acción expuestas en *CH,* lo que habría fortalecido su aseveración del vínculo entre *OT* y *CH*.

Totalitarismo y sociedad de masas

Las tesis de la autora se orientan de la manera siguiente: *1)* hay continuidad en el abordaje del tema del totalitarismo y la sociedad de masas, *2)* en *CH*, Arendt radicaliza la crítica a la tradición intelectual, que comenzó en *OT* y *3)* en *OT* se desarrollan elementos biopolíticos.

El sentido de las conjeturas de Anabella Di Pego consiste en sostener que, si bien hay un giro en el pensamiento arendtiano con la escritura de *CH*, existen fuertes líneas de continuidad entre sus ideas plasmadas en *OT* y el libro en el que desarrolló el tema de la sociedad de masas.[2]

Para sostener la segunda hipótesis, la autora asevera que en *OT* se exponen las ideas de la tradición filosófica que contribuyeron al surgimiento

[2] *Ibidem*, p. 37.

del totalitarismo; más tarde, en *CH* se radicalizó la crítica a esta tradición por menospreciar la función de la política en el ámbito de la vida humana. Tal conjetura sugiere que, en la redacción del tema del totalitarismo, la postura arendtiana sobre el pensamiento político occidental es incipiente

En *OT*, Hannah Arendt afirma que las ideas que sostienen el imperialismo ultramarino se encuentran en Thomas Hobbes. En *La modernidad en cuestión: totalitarismo y sociedad de masas*, "Arendt entiende que Hobbes es un precursor del imperialismo en la medida en que a partir del ilimitado afán de poder individual, concibe un Estado que se erige en protector no sólo de la vida de los individuos, sino fundamentalmente de que éstos puedan desarrollar sus ambiciones de poder".[3]

En esta interpretación arendtiana de la relación entre Hobbes y el imperialismo, subyace una crítica a la manera como el filósofo empirista subestima la política, al reducirla a un medio que garantiza la reproducción de la vida y la multiplicación de los bienes materiales. Para Arendt, la política hobbesiana es un instrumento subordinado a la economía. En *CH*, la pensadora judía radicalizará su postura y sostendrá que la tradición filosófica, de Platón a Marx, entiende la política como un mal necesario que asegura las reglas de la convivencia.

En relación con la tercera hipótesis, Anabella Di Pego intenta refutar la afirmación de Giorgio Agamben acerca de que en *OT*, Hannah Arendt no desarrolló ideas con tintes biopolíticos, ejercicio intelectual que sí realizó en *CH* con el desarrollo del concepto *vida activa*.

En *CH*, Arendt sostiene que hay tres modos en los que se presenta la vida activa: la labor, el trabajo y la acción. La labor es la actividad que nos permite reproducir nuestra vida sensitiva. El trabajo es la transformación de la realidad para producir objetos que constituyan un mundo. La acción es la actividad que no está sometida a la racionalidad de medios y fines, ya que con ella nos manifestamos como seres libres. La acción es comenzar algo totalmente nuevo en el mundo.

La acción es anónima, irreversible e imprevisible. Las acciones humanas rebasan los efectos previstos por sus autores, ya que, una vez que realizamos algo en el mundo, no sabemos cuáles serán sus alcances. Asimismo, no podemos revertir de manera total el influjo de nuestros actos dentro de una comunidad.

La historia es un conjunto de acciones recuperado en el discurso oral o escrito; ella hace patente la contingencia del influjo de los hombres en el mundo, por lo mismo, no puede tener un sentido teleológico. La historia es anónima, irreversible e imprevisible; sin embargo, la autora omitió relacionar estas características con el concepto de historia que subyace en la

[3] *Ibidem,* pp. 100 y 101.

cristalización del totalitarismo. Mirar el concepto de historia en *OT* bajo la óptica de *CH* enriquece la lectura de la cristalización del fenómeno totalitario.

Para Agamben, Arendt acertó en su diagnóstico de la política como biopolítica. En la modernidad, la política no es el espacio público en el que los hombres libres aparecen para dirimir asuntos de la *polis*, sino la administración de la seguridad, alimentación y reproducción de los cuerpos humanos; este cuidado de la vida humana es el auge de lo social en la vida política. En la modernidad, la política privilegia la labor, porque su tarea esencial es conservar la vida humana.

Anabella Di Pego elabora dos argumentos para sostener que en *OT,* Hannah Arendt desarrolla ideas biopolíticas: *1)* el auge de lo social y *2)* el exterminio en los campos de concentración.

De acuerdo con la autora, la aparición de las masas en la vida política fue una condición para el surgimiento del totalitarismo. En el pensamiento arendtiano, las masas son un estrato de ciudadanos aislados y conformistas que han perdido la capacidad del sentido común, por lo que son susceptibles de creer cualquier discurso coherente y lógico.

La sociedad de masas es consecuencia del predominio de la biopolítica. Di Pego sostiene que "en esta sociedad de laborantes, la satisfacción de las necesidades biológicas se convierte en el principal asunto público, volviéndose, de este modo, la reproducción de la vida biológica, el objeto privilegiado de la política."[4] Esta condición social es la que, cada vez más, crea ciudadanos conformistas, que sólo desean su bienestar, sin preocuparse por el sufrimiento de los seres humanos.

El otro aspecto de la biopolítica en *OT* es el exterminio de los seres humanos en los campos de concentración. En esos laboratorios, el nacionalsocialismo demostró que es posible reducir a los hombres a "cadáveres vivientes", mediante la privación de la espontaneidad. Lo terrible en los campos de exterminio no fue matar a las personas, sino despojarlas de su personalidad jurídica y aniquilar su moralidad, con el propósito de hacerlas superfluas.

Es verdad que en la obra de Arendt se encuentran tales tintes biopolíticos; pero Di Pego omite otro aspecto que aproxima las ideas de la pensadora judía a la filosofía de Giorgio Agamben, que la exégesis arendtiana de las ideas políticas de Hobbes tiene un matiz biopolítico.

En *OT*, la interpretación de la filosofía de Hobbes sugiere que el surgimiento de la política moderna estuvo orientado a la protección de la vida humana, por lo que, desde los albores de la modernidad, los asuntos políticos se reducen a la gestión de la vida biológica.

[4] *Ibidem,* p. 235.

Para la pensadora judía, la filosofía hobbesiana asevera que la igualdad de los hombres estriba en su potencial homicida, ya que el hombre más pequeño y débil puede, con su habilidad, asesinar al más grande y fuerte, lo que coloca a los seres humanos en una situación de vulnerabilidad; por lo mismo, la *raison d´etre* del Estado es la necesidad de obtener seguridad para el individuo, que se siente amenazado por sus semejantes.[5]

Hannah Arendt enfatiza que la función del Estado hobbesiano es salvaguardar la vida de los ciudadanos y sus propiedades, con el fin de incrementar las riquezas y el bienestar de una sociedad, con lo que en la historia emerge al espacio público, lo que antes estuvo destinado al espacio privado de la administración de la casa: el cuidado de la corporalidad.

Asimismo, Giorgio Agamben defiende que, en la filosofía de Hobbes, es incipiente la politización de la vida humana; es decir, el cuidado público de las cualidades sensitivas del ser humano. Para él, el Leviatán es el cuerpo, el cual está formado por todos los cuerpos de los individuos, cuya principal función es cuidar de la vida y dar muerte cuando lo decida el soberano.[6]

Sin duda, para estos autores, la filosofía moderna contiene el germen de la política como una actividad ajena a los ciudadanos, cuya finalidad es garantizar el cuidado de sus cuerpos y sus bienes materiales. La exacerbación de dicha doctrina biopolítica contribuirá al nacimiento y desarrollo de sociedades conformistas y flácidas intelectualmente, que serán susceptibles a la manipulación gubernamental (democrática o totalitaria).

Modernidad y sociedad de masas

Las tres hipótesis son: *1)* los conceptos arendtianos son polos en tensión y no dicotomías irreconciliables, *2) CH* es un prolegómeno del pensamiento político de Arendt y *3)* los conceptos expuestos en la *CH* se enriquecen al asignarles un sentido concreto en otros textos de Hannah Arendt.

Para Anabella Di Pego, las categorías expuestas en *CH* no son una estructura rígida y definitiva, sino conceptos que sirven para iluminar experiencias antiguas que la tradición filosófica ha ocultado, los cuales se enriquecen en significados si aplican a casos concretos, como sucede en algunos textos de Hannah Arendt. La autora toma como ejemplos los conceptos *espacio público*, *espacio político*, *social conformista* y *social asociativo*.

Las acciones se manifiestan en espacios públicos, donde los seres humanos muestran libremente sus virtudes. La condición para que esos espacios públicos se conviertan en espacios políticos es la fijación de normas

[5] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza editorial, 2016, p. 231.

[6] Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Valencia, Pretextos, 2008, p. 159.

que expresen la voluntad de los seres humanos. La política en Arendt es una tensión entre la espontaneidad y la fijación de los acuerdos en constituciones e instituciones. Conocer esta distinción entre lo público y lo político ayudará a la autora de *La modernidad en cuestión: totalitarismo y sociedad de masas,* a diluir la antítesis entre la política y lo social.

En *CH* se sostiene que el auge de lo social eclipsó el espacio público y político, porque la política se transformó en gestión de la vida humana o, para decirlo en palabras de Agamben, en biopolítica; sin embargo, esta oposición se diluye si se explora el texto *Sobre la revolución*, en el cual se introduce un sentido diferente del concepto de lo social. Anabella Di Pego sostiene que "en el estudio de las revoluciones, Arendt introduce una nueva dimensión de lo social que no se encontraba presente en los análisis de *CH*, puesto que la sociedad no es sólo el espacio del conformismo y la conducta estereotipada, sino que, al mismo, tiempo ofrece un eventual ámbito para la organización colectiva en sociedades y agrupaciones. Así entendida la sociedad, constituye una especie de arena y discusión sobre los asuntos públicos que se presenta como potencialmente política".[7]

La autora distingue dos sentidos de lo social en el pensamiento arendtiano: lo social conformista y lo social asociativo. El primer concepto se relaciona con la actitud de las masas, que buscan reproducir conductas estereotipadas y vivir una existencia que se reduce a satisfacer sus necesidades biológicas. El segundo se orienta a designar las libres asociaciones de ciudadanos para remover instituciones osificadas y caducas. Lo social asociativo no se encuentra separado del ámbito político, sino en tensión con él. La exigencia de grupos olvidados o excluidos puede incorporarse a la agenda política, siempre que las asociaciones estén dispuestas a aparecer en la palestra de las discusiones y los acuerdos.

La autora concluye que, en el pensamiento de Arendt, la normalización y la diferenciación atraviesan al ámbito social. La normalización posibilita el conformismo, necesario para el mantenimiento de las reglas sociales; en tanto que la diferenciación es la base que hace posible la libre asociación que refuerza la diversidad social y cultural. Anabella Di Pego nos invita a no ver en ambos sentidos modelos alternativos, sino, más bien, tensiones entre ellos, las cuales estabilizan y remueven la vida política.

En suma, *La modernidad en cuestión: totalitarismo y sociedad de masas* no sólo es una clara y erudita exposición del pensamiento arendtiano, también tiene el valor intelectual de pensar la relación entre la sociedad de masas y el totalitarismo como un peligro latente de que las sociedades aisladas y conformistas puedan convertirse en regímenes despóticos, con lo que se contribuye a aclarar la dicotomía férrea entre democracias y totalitarismos.

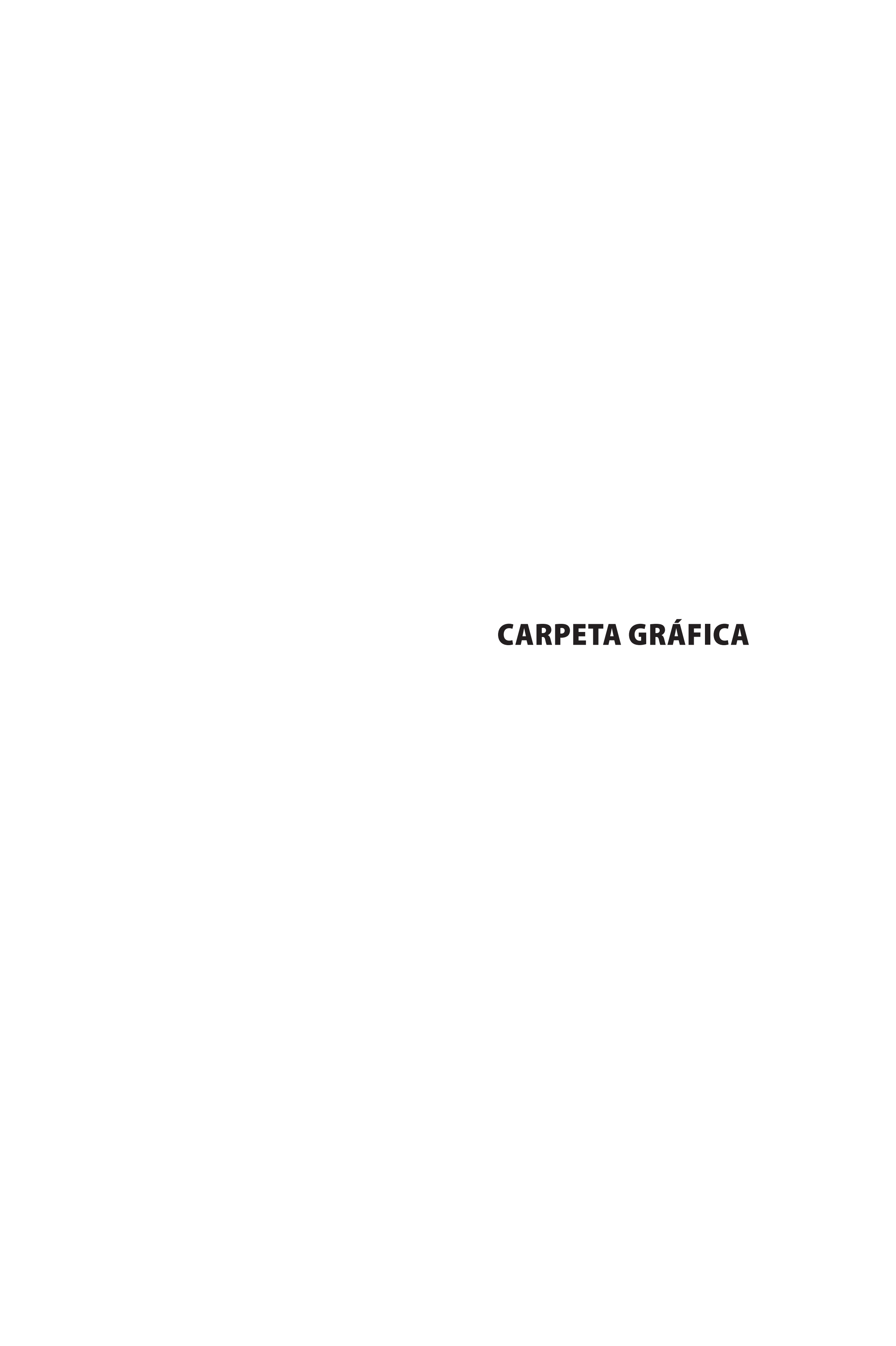
---

[7] *Ibidem*, p. 304.

Esta contribución no significa que la autora piense que Hannah Arendt asumió la tesis de Giorgio Agamben, acerca de que en la arqueología filosófica las tensiones entre democracias y totalitarismos se diluyen de tal forma que es imposible saber si nos encontramos en sociedades democráticas o totalitarias,[8] sino que nos recuerda que los regímenes "democráticos", pero que fomentan únicamente la gestión de la vida, no están exentos de convertirse en gobiernos con tintes totalitarios.

Asimismo, aunque la autora presenta con precisión la crítica feroz de Arendt de la reducción de la política a la gestión de las necesidades sensitivas, no clasifica el pensamiento arendtiano como una versión fatalista de la modernidad, más bien, rescata las ideas de la pensadora judía para hacerle frente a la osificada estructura del conformismo; así lo demuestra su análisis y distinción de los conceptos de lo *social conformista* y *social asociativo*, por lo que la autora podría decir que, en Hannah Arendt, "ahí donde nace el peligro, está también la solución".

[8] *Cfr*. G. Agamben, *Estado de excepción, Homo Sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editorial, 2014, pp. 14 y 28.



CARPETA GRÁFICA

CONTEMPLANDO OTROS ROSTROS DE LO SAGRADO

Juan Gabriel López Hernández*

1 y 2 fotografías) Miembros de la comunidad Ignacio Allende del municipio de la Las Margaritas, Chiapas, oran ante la cruz ubicada en uno de los rumbos del universo; piden por un buen tiempo de lluvias y por la protección de la vida social. Foto tomada el 24 de julio de 2014. Autor: J. Gabriel López H.

3 fotografía) Foto tomada en la comunidad de Allende del municipio de la Las Margaritas, Chiapas. Oración ante la cruz maya-tojolabal. 2014. Autor: J. Gabriel López H.

4 fotografía) Foto tomada en el mes de mayo de 2013 en la comunidad de Ignacio Allende del municipio de Las Margaritas, Chiapas. Mujeres y varones piden permiso para subir al cerro sagrado para pedir agua para la siembras. En la imagen se observa el arco florido tojolabal, todo la comunidad pasa debajo de él; ya que es la puerta de acceso a un lugar sagrado. J. Gabriel López H.

* Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

1

2



3



4



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÍNDICE


1665- 7551